پنج رساله



ابن سینا

بسم الله الرحمن الرحیم

پنج رساله

نویسنده:

ابوعلی حسین بن عبدالله ابن سینا

ناشر چاپی:

نسخه خطی

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

پنج رساله

مشخصات کتاب

سرشناسه : ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۴۲۸ - ۳۷۰ق.

عنوان و نام پدیدآور : پنج رساله/ تصنیف شیخ رئیس ابوعلی سینا؛ بامقدمه و حواشی و تصحیح احسان یارشاطر

مشخصات نشر : تهران.

مشخصات ظاهری : ۲، ۹۷ ص.نمونه

فروست : (سلسله انتشارات انجمن آثار ملی)

وضعیت فهرست نویسی : فهرستنویسی قبلی

یادداشت : کتابنامه به صورت زیرنویس

شماره کتابشناسی ملی : ۳۶۵۵۹

پیشگفتار مهدی محقق

ابن سینا به نام آنکه گنج جسم و جان ساخت یا من لا یرجی الشّفاء إلّا من جوده و لا یطلب النّجاه إلّا من فیض وجوده، فی کتابه إشارات إلی حقائق الملك و الملکوت و فی خطابه تنبیهات علی کیفیّه الوصول إلی قدس الجبروت.

ابو علی حسین بن عبد اللّه بن سینا که در اروپا به اویسنّا annecivA مشهور است در سال ۳۷۰ ه/ ۹۸۰ م متولّد شد و در ۴۲۸ ه/ ۱۰۳۷ م رخت از این جهان بربست.

حاصل زندگی نسبه کوتاه این نابغه دوران، تربیت شاگردان دانشمند و مبرّز و تألیف کتابهای علمی و مفید بود. شاگردان او همچون بهمنیار بن مرزبان و ابو عبید جوزجانی و ابو عبد اللّه معصومی و ابو الحسن علی نسائی و ابن زیله و مانند اینها هر یک به سهم خود اندیشه ها و افکار استاد را، به شرق و غرب عالم اسلامی، گسترش دادند. آثار ارجمند شیخ بسیار زود از دروازه های حوزه های علمی کشورهای اسلامی بیرون رفت و تا قلب اروپا مراکز علمی و معاهد فلسفی را منوّر و درخشان ساخت.

پنج رساله، ص: ۲

پیش از ابن سینا، حنین بن اسحاق با ترجمه متجاوز از صد اثر از جالینوس دانشمند فرغامسی، آن پزشک نامدار را به عنوان سیّد الطّبّ به عالم اسلام معرّفی کرد و همچنین

ابو نصر فارابی با نقل و تحلیل آثار ارسطو، آن فیلسوف عهد باستان را به عنوان حکیم علی الاطلاق بر جهان علمی اسلام عرضه داشت، ولی ظهور ابن سینا و احاطه او به طبّ و فلسفه و گسترش و نوآوری های او در هر دو فن، ارسطو و جالینوسی تازه نفس را وارد میدان علم و تمدّن اسلامی کرد و الحق که او نمونه ای کامل از طبیب فاضل و فیلسوف کاملی بود که جالینوس توصیف آن را در رساله: فی أنّ الطّبیب الفاضل یجب أن یکون فیلسوفا بیان داشته بود، چنانکه اثر اندیشه ابن سینا در همه پزشکان و فیلسوفان پس از او در جهان اسلام نمودار و نمایان است.

در این مقدّمه کوتاه مجال آن نیست که به شرح احوال و برشمردن آثار این حکیم بزرگ بپردازیم. چه آنکه صدها کتاب و مقاله به زبانهای مختلف در شرح احوال و افکار او نوشته شده و برای آگاهی از آثار فراوان او در زمینه های مختلف علوم اسلامی کافی است که خوانندگان به دو کتاب: مؤلّفات ابن سینا از جورج قنواتی (قاهره ۱۹۵۰ م.) و فهرست نسخه های مصنّفات ابن سینا از دکتر یحیی مهدوی (تهران ۱۳۳۳ ه ش.) مراجعه بفرمایند و مناسب حال و مقام در این گفتار، آن است که کلماتی چند درباره دو اثر مهمّ او یعنی شفا و قانون آورده شود.

ابن سینا کتابهای متعدّدی در فلسفه از جمله کتاب النّجاه، و الإشارات و التّنبیهات، و عیون الحکمه، و دانشنامه علائی به رشته تحریر درآورده، ولی از همه مهمتر و مبسوطتر کتاب شفای اوست که در واقع نخستین دائره المعارف علوم و فلسفه در عالم اسلام

به شمار می آید، چنانکه مهمترین و مفصّل ترین کتابهای پزشکی او، کتاب قانون است که ظهور آن کتابهای پیشین را متروک و منسوخ کرد. «۱» برخی از دانشمندان بر تسمیه این دو کتاب خرده گرفته که شفا مناسب با پزشکی است و قانون با فلسفه تناسب دارد و برخی دیگر در توجیه این نام گذاری گفته اند که ابن سینا با

---

(۱) تاریخ الحکماء، ص ۳۲۱.

این عمل خواسته بفهماند که اهمّیّت طبّ نفوس نزد او کمتر از طبّ اجساد نیست و نیز فلسفه او متأثّر از طبّ و طبّ او متأثّر از فلسفه بوده است «۱» و این تعبیر پیشینیان که فلسفه طبّ روح و طبّ فلسفه بدن است، ناظر به همین حقیقت می باشد «۲».

ابن سینا در کتاب شفا از هیچ بحث و مطلبی در فلسفه و علوم فروگذاری نکرده و آن را به گونه ای تدوین کرده که خوانندگان آن از کتابهای دیگر بی نیاز باشند، چنانکه خود می گوید:

«و قد قضیت الحاجه فی ذلک فیما صنّفته من کتاب الشّفاء العظیم المشتمل علی جمیع علوم الاوائل حتّی الموسیقی بالشّرح و التّفصیل» «۳» و در جایی دیگر گوید: «و من أراد الحقّ علی طریق فیه ترضّ ما إلی الشّرکاء و بسط کثیر، و تلویح بما لو فطن له استغنی عن الکتاب الآخر، فعلیه بهذا الکتاب» «۴».

نظر به اهمّیّت این کتاب بوده است که او خود در زمان حیاتش با وجود مشاغل اداری و گرفتاریهای دنیوی به تدریس آن می پرداخته است. چنانکه بیهقی می گوید:

«طالبان علم هر شب در خانه استاد جمع می شدند. ابو عبید پاره ای از کتاب شفاء، و معصومی پاره ای از قانون، و ابن زیله

پاره ای از اشارات، و بهمنیار پاره ای از حاصل و محصول را بر او قرائت می کردند». «۵» درباره کیفیّت تدوین شفا بهترین مأخذ همان سرگذشت ابن سینا است که به وسیله شاگردش ابو عبید جوزجانی تدوین و تکمیل شده و ارباب تراجم احوال حکما، همچون قفطی و ابن ابی اصیبعه و بیهقی و شهرزوری از آن استفاده و در کتابهای خود نقل کرده اند. این ابو عبید که از نزدیک ترین شاگردان و ملازمان استاد بوده، کیفیّت پیوستن به استاد و ملازمت او را که حاوی بسیاری از نکات مهم در روش علمی ابن سینا و

---

(۱). مقدّمه کتاب الشفاء، ص ۲.

(۲). مطالعاتی درباره طبّ اسکندرانی در دوره متأخّر، ص ۴۱۸.

(۳). المباحثات، ابن سینا در کتاب ارسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوی، ص ۱۲۱.

(۴). کتاب الشفاء، المنطق، المدخل، ص ۱۰.

(۵). تاریخ حکماء الاسلام، ص ۶۲.

چگونگی تدوین آثار اوست، به تفصیل شرح داده که در نسخه های کتاب شفا پیش از مقدّمه ابن سینا نقل شده است و چون سخنان ابو عبید از اهمّیّت فراوانی برخوردار است، مناسب دانسته شد که ترجمه فارسی آن در این گفتار آورده شود:

«دوستی و رغبت من در علوم حکمی و اقتباس از معارف حقیقی مرا به ترک خانه و دیار و مهاجرت به بلاد اقامتگاه شیخ الرّئیس- خداوند روزگار او را پایدار بداراد- فرا خواند؛ زیرا اخباری که از او به من رسید و سخنانی که از او بر من عرضه شد، موجب گردید که از میان کسانی که مذکور به این صناعت و منسوب به این علم اند؛ فقط به او روی آورم. از اخباری

که از او به من رسیده بود این که او در عنفوان جوانی که هنوز دو دهه از عمر او نگذشته بود، ماهر در این علوم شده و کتابهای بسیاری تألیف کرده است؛ جز آنکه او به آثارش کم توجّه و به ضبط نسخه های آنها بی اعتنا بوده است. ازین روی رغبت من راست آمد که قصد او کنم و به ملازمتش بپیوندم و از او خواهش و التماس کنم که بر تألیف اهتمام ورزد و من به ضبط تألیفات او همّت گمارم.

سپس من به سوی او شتافتم هنگامی که در گرگان اقامت داشت و سنّ او قریب به سی و دو سال بود و در آن هنگام او گرفتار خدمت سلطان و تصرّف در اعمال او شده بود و این امر همه اوقات او را اشغال می کرد و فقط در فرصت های کم بود که در آن قسمتی از منطق و طبیعیّات را بر من املاء کرد و هرگاه از او می خواستم که کتابهای بزرگ و شروح را تألیف کند، مرا به متون و شروحی که در دیار خود تألیف کرده بود، حواله می داد و شنیده بودم که آن تألیفات متفرّق و متشتّت گشته و مالکان نسخه های آنها بر خواهندگان بسیار بخل می ورزند. امّا او عادت نداشت که برای خود نسخه ای نگه دارد. همچنانکه از عادتش نبود که کتاب را از روی دستور (پیش نویس) بنویسد و یا از سواد به بیاض درآورد، بلکه نسخه ای را می نوشت و یا املاء می کرد و آن را به خواهندگان آنها می بخشید و با وجود این خود گرفتار محنت های پی در پی شده و کتابهایش در معرض دستبرد حوادث قرار

گرفته بود.

من چند سالی با او ماندم و از گرگان به ری و از ری به همدان نقل مکان کردیم و او به وزارت ملک شمس الدّوله مشغول گردید و این اشتغال او مایه اندوه و تباهی روزگار ما

پنج رساله، ص: ۵

شد و امید ما از به دست آوردن تألیفات نایاب او سست گردید و از او خواستیم که آنها را دوباره بنویسد و او در پاسخ گفت: «وقت من به اشتغال به الفاظ و شرح آنها نمی رسد و نشاطی هم برای آن ندارم. اگر می خواهید با آنچه که برای من میسّر است کتابی جامع بر ترتیبی که مرا پیش آید، برای شما تألیف می کنم». ما بدان رضایت دادیم و خواستیم که از طبیعیّات آغاز کند و او چنین کرد و نزدیک بیست ورقه نوشت. سپس مشاغل سلطانی سبب انقطاع این کار گردید.

روزگار ضربات خود را وارد ساخت و آن سلطنت منقطع گردید و او مصمّم شد که در قلمرو آن دولت نماند و به آن خدمت برنگردد و اندیشه اش بر این استوار گشت که راه احتیاط و سبیل مطلوب او اینست که پنهان بماند و فرصتی طلبد تا از آن دیار دور گردد و من این خلوت و فراغت او را مغتنم شمرده و او را وادار به تمام کردن کتاب شفا کردم و او خود با جدّی وافر به تصنیف آن روی آورد و طبیعیّات و الهیّات را- به جز کتاب الحیوان و کتاب النّبات- در مدّت بیست روز به پایان رساند بدون اینکه به کتابی حاضر مراجعه کند و فقط بر طبع خود اعتماد کرده بود. او از منطق آغاز کرد و

خطبه و آنچه را که به آن مربوط بود، نوشت.

سپس اعیان آن دولت بر پنهانی او خشم گرفتند و عزلت و جدائی او را ناخوش داشتند و گمان بردند که آهنگ مکیدت دارد و یا میل بر دشمنی را در سر می پروراند.

برخی از خادمان خالص او کوشیدند او را در مهلکه ای بیفکنند تا از اموال او بر متاع دنیا دست یابند و جماعتی از شاگردان او- که سابقه احسان او به آنان اگر به یاد می آوردند باید مانع از آزردن او می شد- بدخواهان را بر محلّ اختفای او آگاه ساختند و سپس او گرفتار شد و به قلعه فردجان محبوس گردید و به مدّت چهار ماه در آنجا ماند تا آنکه اسباب آن ناحیه بر فیصله امر تقرّر یافت و منازعان آنجا را رها کردند و او آزاد گشت و در بازگشت به وزارت نامزد شد و او اعتذار جست و مهلت خواست، سپس او را معذور داشتند. او در آنجا به منطق مشغول گشت و کتابهائی در اختیار او قرار گرفت و پابه پای آن کتب و بر روشی که قوم در آنها اتّخاذ کرده بودند آن را عرضه داشت و بر روشی سخن گفت که اقوال آنان را مورد انکار قرار دهد، از این روی منطق به طول انجامید و

پنج رساله، ص: ۶

در اصفهان پایان یافت.

و امّا ریاضیّات را بر روش اختصار در زمان گذشته نوشته بود و سپس آن را به کتاب شفا افزود و کتاب الحیوان و النّبات را نیز تألیف کرد و از این کتاب ها فارغ گشت و در بیشتر کتاب الحیوان از کتاب ارسطوطالیس فیلسوف پیروی کرد و اضافاتی

را بر آن افزود و در این هنگام سنّ او به چهل رسیده بود» «۱».

ابن سینا خود در آغاز منطق شفا مقدّمه ای دارد که در آن ترتیب تألیف کتاب و روشی را که در آن بکار برده با مقایسه با روشی که در کتابهای دیگر خود منظور نموده بیان می دارد و چون این مقدّمه خود دارای فوائد علمی است و نیز مکمّل مقدّمه ابو عبید است؛ ترجمه فارسی آن نیز در این گفتار یاد می گردد:

«غرض ما در این کتاب، که امیدواریم روزگار مهلت ختم آن و توفیق خداوند نظم آن را برای ما میسّر گرداند، اینست که نتیجه اصولی را که در علوم فلسفی منسوب به قدما مورد تحقیق قرار داده ایم در آن بیاوریم. همان اصول که بر نظر مرتّب و محقّق پایه نهاده شده و با نیروی فهم بر ادراک حق استنباط گردیده و در رسیدن به آن زمانی دراز کوشش شده است، تا آنکه پایان آن بر جمله ای استوار گردیده که اکثر آراء بر آن متّفق و پرده های اهواء از آنها مهجور است.

در تدوین این کتاب نهایت کوشش خود را بکار بردم که بیشتر مباحث این صناعت را در آن بگنجانم، و در هر جائی به موارد شبهه اشاره کنم و آنها را به اندازه توانایی خود با آشکار نمودن حقیقت حلّ نمایم و همراه با اصول، فروع را یادآور شوم؛ مگر آنچه را که اطمینان داریم که تبصیر و تصویر آن بر مستبصران منکشف و متحقّق است، و یا آنچه را که از یاد من رفته و برای فکر من آشکار نگردیده است.

در اختصار الفاظ و دوری از تکرار نهایت جدّ

و جهد را به کار بستم؛ مگر آنچه که از روی خطا و سهو واقع شده است و در نقض مکتب هائی که بطلان عقائدشان آشکار است و یا تقریر و تعریف اصول و قوانین ما را از اشتغال به آن مذاهب بی نیاز می کند، از

---

(۱). مقدّمه ابو عبید جوزجانی، المدخل از منطق شفا، صص ۱- ۴.

تطویل و بسیار گویی اجتناب کردم و در کتابهای پیشینیان مطلب مهمّی یافت نمی شود که من آن را در این کتاب یاد نکرده باشم و اگر در جائی که عادت اثبات مطلبی در آنجا باید باشد آن مطلب یاد نگردیده در جائی دیگر که من آن را مناسب تر دانسته ام یافت می شود و آنچه را هم که فکر من آن را دریافته و نظر من آن را بدست آورده، خاصّه در علم طبیعت و ما بعد طبیعت و منطق، به کتاب افزودم. عادت بر این جاری شده است که دانشمندان مطالبی را که ارتباط با منطق ندارد، بلکه جزء صناعت حکمت یعنی فلسفه اولی است، همراه با مبادی منطق ذکر کنند و من از این عمل خودداری جستم و زمان را بدان تباه نساختم و ذکر آن مطالب را برای جای خود به تأخیر انداختم.

سپس اندیشیدم که کتابی دیگر پس از این کتاب تألیف کنم و آن را کتاب اللّواحق بنامم که آن به آخر عمرم پایان پذیرد و به اندازه ای که هر سال تمام می شود مورّخ گردد و آن کتاب همچون شرحی برای این کتاب و تفریعی برای اصول آن و بسطی برای معانی موجز آن خواهد بود.

غیر از این دو کتاب، مرا کتابی دیگر است

که من در آن فلسفه را بنا بر آنچه که در طبع است و رأی صریح آن را ایجاب می کند آوردم و در آن جانب شریکان این صناعت رعایت نشده و از مخالفت با آنان پرهیز نگردیده، آن گونه که در غیر آن کتاب پرهیز شده است و این کتاب همان کتاب است که من آن را فی الفلسفه المشرقیّه موسوم ساخته ام.

امّا این کتاب (الشّفاء) مطالب آن بیشتر بسط داده شده و جانب شریکان مشّائی بیشتر رعایت گردیده است و آنکه طالب حقّی است که در آن شائبه ای نباشد، بدان کتاب (فی الفلسفه المشرقیّه) روی آورد و آنکه طالب حقّی است که در آن رضایت مندی شریکان و بسط فراوان در آن باشد و نیز روشنگر چیزی باشد که اگر فهمیده گردد از کتاب دیگر بی نیاز می شود، باید به این کتاب (کتاب الشّفاء) بپردازد.

در افتتاح این کتاب از منطق آغاز کردم و کوشیدم که در آن ترتیب کتابهای صاحب منطق (ارسطو) را رعایت کنم و اسرار و لطائفی در آن وارد ساختم که در کتابهای موجود یافت نمی شد، پس از آن به علم طبیعی پرداختم و در این صناعت نتوانستم در

پنج رساله، ص: ۸

بیشتر اشیاء به محاذات و پیروی تصانیف و تذاکیر پیشوا (ارسطو) گام بردارم، سپس به علم هندسه روی آوردم و کتاب اسطقسّات اقلیدس را با لطافتی خاص مختصر کردم و شبهه های آن را گشودم و بر همین اکتفا کردم، و همزمان با آن به همان کیفیّت کتاب مجسطی در هیئت را مختصر کردم که با وجود اختصار بیان و تفهیمی را در برداشت و بعد از فراغت از آن اضافاتی را که

دانشجو واجب است برای تکمیل آن صناعت بداند و در آن احکام رصدیّه را با قوانین طبیعی مطابقت دهد به آن افزودم، پس از آن کتاب المدخل فی الحساب را به اختصار آوردم و سپس صناعت ریاضیّون را با علم موسیقی بر وجهی که برای خود آشکار بود با بحثی طویل و نظری دقیق به پایان رساندم و پس از آن کتاب را با علمی که به ما بعد الطّبیعه منسوب است با اقسام و وجوه آن ختم و در آن به گونه اجمال در علم اخلاق و سیاسات اشاره کردم تا اینکه در آن کتابی مفرد که جامع باشد، تألیف کنم.

و این کتاب با وجود خردی حجم دارای علم بسیار است و از متامّل و متدبّر آن تقریباً چیزی از این صناعت فوت نمی گردد و دارای زیاداتی است که عاده در کتابهای دیگر یافت نمی شود.» «۱» از کتاب اللّواحق که ابن سینا در مقدّمه خود یاد کرده اثری در دست نیست، او در جاهای دیگر نیز اشاره به این کتاب کرده است؛ از جمله در پایان موسیقی شفا می گوید:

«و لنقتصر علی هذا المبلغ من علم الموسیقیّ و ستجد فی کتاب اللّواحق تفریعات و زیادات کثیره ان شاء اللّه تعالی» «۲» و در آغاز کتابی که با نام منطق المشرقیین چاپ شده، پس از ذکر کتاب شفا چنین گوید: «و سنعطیهم فی اللّواحق ما یصلح لهم زیاده علی ما أخذوه و علی کلّ حال فالاستعانه باللّه وحده» «۳».

از کتاب الفلسفه المشرقیّه او هم فقط قسمتی که درباره منطق است به نام منطق المشرقیین به دست ما رسیده و برخی از دانشمندان معتقدند که مراد

---

(۱). المدخل از منطق شفا، ص ۱۱.

(۲). جوامع علم الموسیقی، ص ۱۵۲.

(۳). منطق المشرقیین، ص ۴.

پنج رساله، ص: ۹

علمای مشّائی بغداد هستند در برابر مغربیّین که به شارحان ارسطوئی همچون اسکندر افرودیسی «۱» و ثامسطیوس «۲» و یحیی النّحوی «۳» اطلاق می شود «۴» و ابن سینا در کتاب الانصاف خود میان این دو گروه یعنی مشرقیّین و مغربیّین به انصاف و حکمیّت برخاسته و صد و بیست و هشت هزار مسأله را در آن کتاب ذکر کرده است. «۵» افکار فلسفی ابن سینا در شفا به وسیله شاگردان و شاگردان شاگردان او بسیار سریع منتشر شد. بهمنیار بن مرزبان شاگرد ابن سینا در تدوین کتاب التحصیل «۶» تحت تأثیر مستقیم استاد خود بود و شاگرد برجسته بهمنیار، ابو العباس لوکری، کتاب بیان الحقّ بضمان الصّدق «۷» را تألیف کرد و به وسیله او فلسفه مشّائی که مبتنی بر عقاید و آراء

---

(۱). saisidorhpA fo rednaxelA.

(۲) suitsinrehT.

(۳). sonopolihp nhoJ

(۴) مقدّمه عبد الرحمن بدوی بر ارسطو عند العرب، ص ۲۴.

(۵) المباحثات، ص ۳۷۵. برای آگاهی بیشتر از کلمه «مشرقیّه»، رجوع شود به مقاله نالینو. onillaN .C که به وسیله عبد الرّحمن بدوی ترجمه و تحت عنوان: «محاوله المسلمین ایجاد فلسفه المشرقیّه» در کتاب «التراث الیونانی فی الحضاره الاسلامیّه» (قاهره، ۱۹۴۶ م) ص ۲۹۳- ۲۴۵ چاپ شده است و همچنین تحقیق مفید و ممتّع دکتر یحیی مهدوی که در فهرست خود ذیل الحکمه المشرقیّه ص ۷۸- ۸۰ آورده اند.

(۶) این کتاب به وسیله مرحوم مرتضی مطهّری تصحیح و در سال ۱۳۴۹ ه ش. به وسیله دانشکده الهیّات

و معارف اسلامی دانشگاه تهران، چاپ شد و ترجمه فارسی آن تحت عنوان «جام جهان نمای» به وسیله استاد عبد اللّه نورانی تصحیح و در سال ۱۳۶۱ ه ش. به وسیله مؤسّسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک گیل شعبه تهران به چاپ رسید.

(۷) از کتاب بیان الحق لوکری نسخه ای کامل به شماره ۱۰۸ در کتابخانه مرکزی دانشگاه موجود است و قسمت مدخل از منطق آن به اهتمام دکتر ابراهیم دیباجی تصحیح و با مقدّمه ای مبسوط و مفید به وسیله انتشارات امیرکبیر در سال ۱۳۶۴ ه ش. چاپ شده است و بخش علم الهی به اهتمام همین مصحّح در سال ۱۳۷۳ به وسیله مؤسّسه بین المللی اندیشه و تمدّن اسلامی مالزی چاپ شده است.

پنج رساله، ص: ۱۰

فارابی و ابن سینا بود در خراسان منتشر شد. «۱» با وجود اینکه غزّالی کتاب تهافت الفلاسفه را در ردّ بر عقاید و افکار فیلسوفان مشّائی نوشت و لبه تیز تیغ آن متوجّه دو شخصیّت بزرگ فلسفی، فارابی و ابن سینا بود، کمتر فیلسوف و متکلّمی را در حوزه علوم و تمدّن اسلامی می توان یافت که تحت تأثیر ابن سینا قرار نگرفته باشد، از شهرستانی و فخررازی و نصیر الدّین طوسی گرفته تا نسفی و ایجی و تفتازانی. در آثار همه اینها ردّ پای ابن سینا و فلسفه سینوی به نحو آشکار مشاهده می شود. شهرت شفای ابن سینا بسیار زود از دامنه حوزه های علمی شرق تجاوز کرد و در مدارس مغرب زمین گسترش یافت. هنوز یک قرن از وفات ابن سینا نگذشته بود که ترجمه های پاره ای از شفای او آغاز شد و به سرعت در عاصمه های بزرگ اروپایی راه یافت و

این نفوذ چنان بود که در اوائل قرن سیزدهم، مکتب «سینوی لاـتینی» در برابر «ابن رشد لاـتینی» کاملاـ چهره خود را نمایان ساخت و بزرگانی همچون روجر بیکن «۲» و البرت کبیر «۳» به آثار علمی ابن سینا توجّه خاصّـی مبذول داشتند و بزرگانی دیگر همچون گیوم دورونی «۴» و توماس اکویناس «۵» از ترس نفوذ او در صدد معارضه و ردّ و نقض او برآمدند و این نشان دهنده اثر عمیق ابن سینا در حرکت فکری گسترده دانشمندان دین و فلسفه در زمانی است که فلسفه مدرسه ای (اسکولاستیک) در اوج ترقّی و تعالی خود بوده است.

مسائلی که ابن سینا در الهیّات شفا درباره ذات و صفات واجب الوجود و کیفیت صدور عالم از او و رابطه خالق با مخلوق و همچنین نحوه توفیق میان عقل و نقل بیان

---

(۱) نزهه الارواح، ج ۲، ص ۵۰.

(۲). nocaB rejoR.

(۳). dnarg el treblA.

(۴). engrevuA, d emualliuG.

(۵). niuqA, d samohT tniaS.

پنج رساله، ص: ۱۱

داشته از مهمترین موضوعاتی بوده است که استادان دانشکده الهیّات پاریس را مدّتها به خود مشغول داشته است. «۱» علی رغم توجّه شدید اروپائیان به آثار فلسفی ابن سینا و بحث و فحص در مطالب آن، در عالم اسلام خاصّه در حوزه های علمی اهل تسنّن موج شدیدی بر علیه او برخاست، تا به جایی که سنّت فلسفی او را شومی روزگار محسوب داشتند «۲» و شفای او را شقا «۳» و خوانندگان آن را بیمار خواندند «۴» و کذب ابن سینا را حتّی

---

(۱) مقدّمه کتاب الشفاء، المنطق، المدخل، صص ۳۱- ۳۵. کتاب الشفاء در لاتینی به اشتباه eaitneiciffus rebiL خوانده

شده. برای آگاهی بیشتر رجوع شود به مقاله دالورنی ynrevlA, d. T. M تحت عنوان: یادداشتهایی درباره ترجمه های آثار ابن سینا در قرون وسطی در مجلّه اسناد تاریخ اندیشه و ادب قرون وسطی [DHA] به نقل از کتاب ارسطو و اسلام تألیف پیترز sreteP. E. F (دانشگاه نیوریوک، ۱۹۴۸ م.)، ص ۱۰۵ و همچنین مقاله آقای دکتر یحیی مهدوی تحت عنوان: «از هزاره ای به هزاره دیگر» که در مجلّه آینده سال هشتم شماره ۵، ۱۳۶۱ ه ش. ص ۳۰۲- ۳۸۶ چاپ شده است.

(۲) ابیات زیر ناظر به همین معنی است:

قد ظهرت فی عصرنا فرقه ظهورها شوم علی العصر

لا تقتدی فی الدّین الا بما سنّ ابن سینا و ابو نصر

المقری، ج ۱، ص ۷۱۶، به نقل از التراث الیونانیه، ص ۱۵۳

(۳). شهاب الدّین ابو حفص محمّد بن عمر سهروردی متوفّی ۶۳۳ به ترغیب الناصر الدّین اللّه خلیفه عبّاسی، در پی آن شد تا شفای ابن سینا را شقا بنماید. ترجمه رشف النّصائح الایمانیه فی کشف الفضائح الیونانیه، ص ۸۲.

(۴). ابیات زیر ناظر به این معنی است:

قطعنا الاخوه من معشر بهم مرض من کتاب الشفاء

و ماتوا علی دین رسطالس و متنا علی مذهب المصطفی

صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام، ص ۵.

پنج رساله، ص: ۱۲

در دم واپسین یاد کردند «۱» و کتاب شفا را در ملأ عام سوزاندند «۲» و وقاحت را تا جایی رساندند که ابن سینا را از جمله مخانیث دهریّه خواندند «۳» و این در حالی است که در حوزه های علمی تشیّع از او با جلالت و بزرگی یاد می کردند. میر داماد استرآبادی

او را رئیس فلاسفه الإسلام «۴» و رئیس المشّائیّه من فلاسفه الاسلام «۵» می خواند و به شریک بودن با او در ریاست افتخار می کند «۶» و صدر الدّین شیرازی او را شیخ الفلاسفه می خواند «۷» و از شفای او و تحصیل شاگرد او، بهمنیار بن مرزبان، به عنوان کتب اهل فن استناد می جوید. «۸» مهمترین بخش کتاب الشّفاء بخش الهیّات است. در کتب فلسفه اسلامی از الهیّات تعبیر به علم ما بعد الطبیعه و فلسفه اولی و علم الهی شده است. وجه تسمیه به الهیّات آن است که ثمره و نتیجه این علم شناخت خداوند و فرشتگان اوست و ما بعد الطّبیعه از آن جهت است که در معرفت، پس از شناخت طبیعیّات محسوسه قرار می گیرد و هر چند که در وجود قبل از طبیعت است و این علم فلسفه اولی است، برای آنکه معرفت مبادی اولیّه و صفات عامّه و کلیّه ای که وسایل شناخت آن مبادی هستند از این علم به دست می آید. «۹» علم الهی نیز تعبیر دیگری از الهیّات است. در هر حال به هر اسمی که خوانده

---

(۱). ابن نجاء الاربلی آخرین سخنی که هنگام مرگ گفت این بود: «صدق اللّه العظیم و کذب ابن سینا» بغیه الوعاه، ص ۲۲۶

(۲). الکامل فی التاریخ، ذیل حوادث سال ۵۵۵.

(۳). رشف النصائح الایمانیه فی کشف الفضائح الیونانیه، ص ۲۵.

(۴). قبسات، ص ۴۸۷.

(۵). السبع الشداد، ص ۸.

(۶). میر داماد با تعبیرات: الشریک الریاسی، الشریک الرئیس و الشریک فی الرئاسه از او یاد کرده است.

قبسات، ص ۴۸۷.

(۷). مفاتیح الغیب، ص ۵۰۷.

(۸). الاسفار العقلیّه، ج ۲، ص ۳۳۷.

(۹) المعتبر،

ج ۳، ص ۳.

پنج رساله، ص: ۱۳

شود این قسم از شریف ترین اجزاء فلسفه به شمار می آید و فیلسوفان اسلامی از یعقوب بن اسحاق کندی گرفته تا صدر الدین شیرازی و بالاخره حاج ملا هادی سبزواری درباره فضیلت و شرافت این علم سخن گفته اند.

کندی می گوید که شریف ترین و عالی ترین قسم فلسفه همان فلسفه اولی است که به وسیله آن شناخت خدا که علّت هر حقّی است حاصل می شود؛ از همین جهت فیلسوف اتمّ و اشرف آن کسی است که احاطه به این علم اشرف داشته باشد، زیرا علم به علّت اشرف از علم به معلول است. «۱» صدر الدین شیرازی درباره الهیّات گوید که آن برترین علم به برترین معلوم است، برتری این علم بدان جهت است که یمینی است و تقلید را در آن- همچون سایر علوم- راه نیست و برتری معلوم آن از این روی است که معلوم آن حق تعالی و صفات فرشتگان مقرّب و بندگان مرسل و قضا و قدر و کتب و لوح و قلم اوست در حالی که معلوم در سایر علوم اعراض و کمیّات و کیفیّات و استحالات و مانند آن است «۲» و در جائی دیگر می گوید که این علم آزاد است و نیازمند و متعلّق به غیر خود نیست و سایر علوم به منزله بندگان و خادمان این علم اند، زیرا موضوعات علوم دیگر در این علم به اثبات می رسد و همه دانشمندان از آن جهت که دانشمنداند خانواده و خادم علم الهی اند زیرا که در اخذ مبادی علوم و کسب ارزاق معنوی خود بدو نیازمند هستند. «۳» حاج ملا هادی سبزواری درباره آن می گوید: «سیّما العلم

الالهی الّذی له الرئاسه الکبری علی جمیع العلوم و مثله کمثل القمر البازغ فی النّجوم» «۴» اهمیت علم الالهی یا الهیّات و استواری و اتقان این قسمت از کتاب شفای ابن سینا موجب شد که این کتاب مورد توجّه دانشمندان قرار گیرد و شروح و حواشی و تعلیقات فراوانی بر آن نوشته شود که از میان مهمترین آنها می توان از آثار زیر نام برد:

---

(۱). کتاب الکندی فی الفلسفه الاولی، ص ۹۸.

(۲). تعلیقه بر الهیّات شفا، ص ۴.

(۳). پیشین، ص ۵.

(۴). شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت، ص ۳۶.

پنج رساله، ص: ۱۴

۱- ابن رشد کتابی به نام فی الفحص عن مسائل وقعت فی العلم الالهی فی کتاب الشّفاء لابن سینا نوشته است.

۲- علامه حلّی کتابی به نام کشف الخفاء فی شرح الشفاء تألیف کرده است.

۳- غیاث الدین منصور دشتکی شیرازی کتابی بنام مغلقات الهیّات الشفاء به رشته تحریر در آورده است.

۴- سیّد احمد علوی عاملی، شاگرد و داماد میر داماد، کتابی تحت عنوان مفتاح الشفاء و العروه الوثقی فی شرح الهیات کتاب الشفاء نگاشته است.

۵- صدر الدین شیرازی چنانکه یاد شد تعلیقاتی بر الهیّات شفا دارد که همراه با شفا به صورت چاپ سنگی طبع شده است. «۱» ۶- ملّا مهدی نراقی نیز شرح الالهیّات من کتاب الشفاء را به رشته تحریر درآورده است. «۲» این قسمت یعنی بخش الهیّات شفا مورد توجّه اروپائیان قرار گرفته است که آنان به صورت های گوناگون از آن بهره برداری کرده اند.

متن عربی و ترجمه فرانسوی بخش روانشناسی (کتاب النفس) شفا را، یان باکوش در دو جلد، در ۱۹۵۶ م در پراگ و متن عربی آن را

فضـل الرحمن در آکسـفورد (انگلسـتان) منتشـر کرده است. ترجمه قـدیمی لاتینی آن نیز برای نخستین بار در ۱۵۰۸ م در ونیز ایتالیا و چاپ انتقادی جدید آن ترجمه به کوشش سیمون فانریت در دو جلد زیر عنوان «ابن سینای لاتینی، کتاب درباره روان» در لوون سویس در سال های ۱۹۶۸ و ۱۹۷۲ م همراه مقدمه ای درباره نظریات روانشناسی ابن سینا از ج. وربکه منتشر شده

---

(۱). برای آگاهی بیشتر از شروح و حواشی در ترجمه و تلخیص شفا رجوع شود به فهرست نسخه های خطّی مصنفات ابن سینا از دکتر یحیی مهدوی صـفحه ۱۷۲- ۱۷۴ و مقدّمه کتاب النجاه من الغرق فی بحر الضـلالات ابن سـینا (تهران، ۱۳۶۴ ه. ش) از محمّد تقی دانش پژوه، صفحه ۷۵ به بعد.

(۲). این کتاب به کوشـش نگارنده (مهدی محقّق) از روی نسخه به خطّ مؤلّف تصحیح و در سال ۱۳۶۵ ه ش به وسیله مؤسّسه مطالعات اسلامی چاپ و نشر شده است.

است. چاپ انتقادی جدید ترجمه لاتینی «الهیات» شـفا نیز به کوشـش سیمون فانریت، با مقدمه ای از وربکه در دو جلد (ج ۱، مقاله ۴- ۱ و ج ۲، مقاله ۱۰- ۵ را دربر می گیرد) در سـال هـای ۱۹۷۷ و ۱۹۸۰ م در لوون سویس انتشـار یـافته است. «۱» امّا کتاب قانون در علم پزشـکی که می توان گفت که آن از مهمترین آثار ابن سـینا و بزرگترین هدیه او به علم و تمدّن بشری به شمار می آیـد. این کتاب که از نظر اشـتمال آن بر بیماری های گوناگون و کیفیّت درمان آنها یک دائره المعارف بزرگ علم پزشکی محسوب می شود بیش از هر کتاب دیگر مورد توجّه اهل

علم به ویژه پزشکان قرار گرفته و شروح و تعلیقات متعدّد بر آن نوشته شده و ترجمه های گوناگون از آن صورت گرفته است. پیش از ابن سینا در یونان می توانیم از بقراط و جالینوس و در جهان اسلام از علی بن ربّن طبری صاحب کتاب فردوس الحکمه و محمّد بن زکریای رازی صاحب الحاوی و المنصوری و علی بن عباس اهوازی صاحب کامل الصّناعه الطبّیه به عنوان بزرگترین پزشکان نام ببریم؛ ولی ابن سینا در قانون همه ممیّزات علمی آنان را مورد توجّه داشته و پس از او شاید بتوان فقط از کتاب فارسی ذخیره خوارزمشاهی نام برد که جنبه دائره المعارفی داشته و بیماری های انسانی را از فرق تا قدم بیان کرده و برای درمان آنها انواع روش معالجه را از خوردنی و نوشیدنی و وارد کردنی و مالیدنی معرفی کرده است.

در مقایسه ابن سینا با حکیمان پیش از خود جمله ای نزد پزشکان معروف است که در پشت جلد یکی از نسخه های ارجوزه طبّیه ابن سینا دیده می شود:

«پزشکی معدوم بود. بقراط آن را از عدم به وجود آورد و سپس مرده بود، جالینوس آن را زنده کرد و بعد از آن کور شد و حنین بن اسحاق آن را بینا کرد و بعد از آن در شهرها متفرق گردید و محمد بن زکریای رازی آن را جمع آوری نمود». علّامه قطب الدین شیرازی گفته است: و باید گفته شود که: «پزشکی ناقص بود و ابن سینا آن را کامل ساخت». «۲»

---

(۱). دائره المعارف بزرگ اسلامی، ج ۲، ص ۶.

(۲). مقدّمه شرح ارجوزه طبّیه ابن سینا، ص ۷.

دوستان گرامی

ما که خود پزشک بودند و به تاریخ پزشکی می پرداختند، از جمله مرحوم دکتر محمود نجم آبادی در تاریخ طبّ ایران و دکتر حسن تاج بخش در تاریخ دامپزشکی و پزشکی ایران هر یک به سهم خود به تحلیل محتوایی کتاب قانون پرداخته و ممیّزات و نوآوری آن را به تفصیل بیان داشته اند که کوشش آنان مأجور باد. دانشمندان غربی همچون ادوارد براون و الگودواولمان و دیتریش نیز فصلی از کتابهای خود را که در تاریخ طبّ اسلامی نگاشته اند؛ اختصاص به ابن سینا و بیان برجستگی های علمی کتاب قانون داده اند.

کتاب قانون در قرن دوازدهم میلادی به وسیله جرارد کرمونانی به فرمان اسقف اعظم تولد و (طلیطله) به زبان لاتین ترجمه شد و در سال ۱۴۸۶ در ونیز ایتالیا برای نخستین بار و سپس در رم در سال ۱۵۹۳ چاپ شد و در دست دانشمندان اروپایی قرار گرفت و به زودی جزو کتابهای درسی در دانشگاه های سن لوی و مونپولیه فرانسه و لایپزیک و توبینگن آلمان و لوون بلژیک برای چند قرن در دست استادان و دانشجویان پزشکی می گشت.

ترجمه روسی کتاب در طی سال های ۱۹۵۴- ۱۹۶۰ م در تاشکند چاپ و منتشر گشت و ترجمه فارسی آن که به وسیله مرحوم عبد الرحمن شرفکندی صورت گرفت، به وسیله انتشارات سروش در هفت مجلّد در سال ۱۳۶۳ چاپ شد و در دسترس اهل علم قرار گرفت.

متن عربی کتاب قانون در سال ۱۳۹۵ ه ق در تهران و در سال ۱۳۹۴ ه ق در مطبعه بولاق مصر و در سال ۱۳۲۴ ه ق در چاپخانه نامی در لکنهو هند چاپ شد. مرحوم حکیم عبد الحمید مؤسّس و رئیس دانشگاه همدرد و

رئیس مؤسّسه تاریخ طبّ و پژوهشهای طبّی در سال ۱۹۸۱ قانون را در پنج مجلّد منتشر ساخت و در آن نسخه ای را که در کتابخانه ایاصوفیه موجود است و در سال ۶۱۸ هجری از روی نسخه ای به خط مؤلّف نوشته شده، اصل قرار داد و با چهار نسخه چاپی موجود مقابله کرد و این بهترین چاپ قانون به شمار می آید، هر چند که پس از آن در سال ۱۴۰۸/ ۱۹۸۷ چاپی در چهار مجلد به وسیله مؤسّسه عزّ الدین در بیروت منتشر شد که مزیّت آن به این

پنج رساله، ص: ۱۷

است که جلد چهارم اختصاص به فهرست های گوناگون نام داروهای مفرد و مرکب و نام پزشکان و اوزان و مکاییل و نباتات و حیوانات و واژه های یونانی و فارسی دارد.

نظامی عروضی در مقاله طبّ از چهار مقاله پس از آنکه پزشک را به خواندن کتاب هایی همچون فصول بقراط و مسائل حنین بن اسحاق و مرشد محمد بن زکریای رازی و هدایه المتعلمین اخوینی بخاری و اغراض الطّبیه سید اسماعیل جرجانی توصیه می کند در پایان از قانون یاد می کند و درباره آن چنین گوید:

«و اگر خواهد که ازین همه مستغنی باشد به قانون کفایت کند. سیّد کونین و پیشوای ثقلین می فرماید: «کلّ الصّید فی جوف الفرا» همه شکارها در شکم گور خر است این همه که گفتم در قانون یافته شود با بسیاری از زوائد و هر که را مجلّد اوّل از قانون معلوم باشد از اصول علم طبّ و کلّیّات او هیچ بر او پوشیده نماند؛ زیرا که اگر بقراط و جالینوس زنده شوند روا بود که پیش این کتاب سجده کنند و

عجبی شنیدم که یکی درین کتاب بر بو علی اعتراض کرد و از آن معترضات کتابی ساخت و اصلاح قانون نام کرد.

گوئی در هر دو می نگرم که مصنّف چه معتوه مردی باشد و مصنّف چه مکروه کتابی.

چرا کسی را بر بزرگی اعتراض باید کرد که تصنیفی از آن او به دست گیرد، مسأله نخستین بر او مشکل باشد». «۱» بخش داروهای مفرده از کتاب قانون بیش از بخش های دیگر مورد توجّه و عنایت دانشمندان بوده است و به صورت های مختلف نام آن داروها استخراج و با تعاریف هر یک از آنها به صورت مستقل چاپ شده است. از جمله:

۱- قاموس القانون فی الطّبّ لابن سینا در این کتاب نام داروهای مفرده به صورت الفبائی همراه با معادل انگلیسی آنها آورده شده است. این کوشش که به وسیله اداره تاریخ طبّ و تحقیق طبّی در دهلی نو

---

(۱). چهار مقاله نظامی عروضی، ص ۷۱.

پنج رساله، ص: ۱۸

صورت گرفته، در سال ۱۳۸۷/ ۱۹۶۷ م به وسیله دائره المعارف العثمانیّه در حیدرآباد دکن چاپ شده است.

۲- کتاب الادویه المفرده و النباتات در این کتاب داروهای گیاهی از روی چاپ قانون که در رم در سال ۱۵۹۳ میلادی صورت گرفته استخراج شده و مورد شرح و تفصیل قرار گرفته و در بیروت در سال ۱۴۰۳/ ۱۹۸۳ م به وسیله مکتبه دار المعارف چاپ شده است.

۳- الادویه المفرده فی کتاب القانون فی الطّبّ این کتاب که به وسیله دانشمندی گمنام به نام سلیمان بن احمد تدوین شده و نسخه ای خطّی از آن به شماره ۱۹۲ در دانشگاه بغداد موجود بوده به وسیله مهنّد عبد الأمیر الاعسم با اصل کتاب

القانون تطبیق داده شده و در سال ۱۴۰۴/ ۱۹۸۴ م به وسیله دار الاندلس در بیروت چاپ شده است.

اهمّیّت و ارزش قانون بدان پایه بوده که دانشمندان بسیار آن را مورد شرح و تفسیر قرار دادند و مدرّسان آن کتاب به شروح و تفاسیر آن مراجعه می کردند و برای نشان دادن اهمّیّت قانون کافی است به آنچه که قطب الدّین شیرازی در کتاب شرح کلیّات قانون خود (التحفه السّعدیه) آورده، مراجعه نمائیم تا ببینیم تا چه اندازه در قرن هفتم این کتاب از نظر علما و دانشمندان و اطبّا مهم بوده است. قطب الدّین در آغاز کتاب آشنایی خود را با طبّ و کتاب قانون چنین بیان می کند:

«من از خاندانی بودم که به صناعت پزشکی مشهور بودند و آنان با دم عیسایی و دست موسایی خود به علاج مردم و اصلاح مزاج آنان می پرداختند. در آغاز جوانی، به تحصیل این فن و فراگیری مجمل و مفصّل آن شایق شدم؛ شب بیداری را بر خود واجب و راحتی و خواب را بر خود حرام ساختم تا آنکه کتابهای مختصر در پزشکی را فرا گرفتم و درمان های متداول را مشاهده کردم و در همه مطالبی که به پزشکی وابسته

پنج رساله، ص: ۱۹

است، ممارست نمودم و همه این کوشش ها تحت ارشاد و راهنمایی پدرم، امام همام ضیاء الدّین مسعود بن مصلح کازرونی بود که در این فن به اجماع اقران، بقراط زمان و جالینوس اوان خود بود. وقتی من در پزشکی به حدس صائب و نظر ثاقب در درمان بیماران مشهور شدم، پس از وفات پدرم- خدایش رحمت کناد- در مقام پزشک و چشم پزشک، در

بیمارستان مظفری شیراز به خدمت پذیرفته شدم؛ در حالی که بیش از چهارده سال از عمر من نمی گذشت و مدت بیست سال به همان سمت باقی ماندم و برای آنکه به غایت قصوی و درجه علیا در این فن برسم به خواندن کتاب کلیات قانون ابن سینا نزد عم خود، سلطان حکیمان و پیشوای فاضلان کمال الدین ابو الخیر بن مصلح کازرونی، پرداختم و سپس، آن را نزد شمس الدین محمد بن احمد حکیم کیشی و شیخ شرف الدین زکی بوشکانی که هر دو مشهور به مهارت در تدریس این کتاب بودند، ادامه دادم. از آن جا که این کتاب از دشوارترین کتاب هایی است که در این فن نگاشته شده است و مشتمل بر لطایف حکمی و دقایق علمی و نکته های غریب و اسرار عجیب است، هیچ یک از مدرسان آن گونه که باید از عهده تدریس و تفهیم کتاب بر نمی آمدند و شرح هایی هم که بر کتاب نوشته شده بودند، وافی و کافی برای رسیدن به مقصود نبودند؛ زیرا شرح امام علامه فخر الدین محمد بن عمر رازی فقط جرح بعض بود، نه شرح کل و کسانی هم که از او پیروی کرده و بر کتاب شرح نوشته بودند، همچون امام قطب الدین ابراهیم مصری و افضل الدین محمّد بن نامور خونجی و ربیع الدین عبد العزیز بن عبد الواحد جیلی و نجم الدین ابو بکر بن محمد نخجوانی، بر آنچه فخر الدین گفته بود، چیزی نیفزوده بودند تا اینکه به جانب شهر دانش و کعبه حکمت و حضرت علیّه بهیّه قدسیّه و درگاه سنیّه زکیّه فیلسوف استادی نصیری (خواجه نصیر الدین طوسی) روی

آوردم که او برخی از دشواریها را گشود و برخی دیگر، باز بر جای ماند؛ زیرا، احاطه به قواعد حکمت در شناخت این کتاب کافی نیست، بلکه شخص باید ممارست در قانون علاج در تعدیل

پنج رساله، ص: ۲۰

مزاج داشته باشد. سپس، برای هدف خود، به خراسان و از آنجا به عراق عجم و عراق عرب و سپس به بلاد روم مسافرت کردم و با حکیمان این شهرها و پزشکان این بلاد بحثها و گفتگوها درباره دشواری های کتاب داشتم و آنچه را آنان می دانستند فرا گرفتم؛ هر چند که در بلاد روم نادانسته های کتاب بیش از دانسته ها بود. ناچار، دست کمک به سلطان مصر، ملک منصور قلاوون دراز کردم و در سال ۶۸۱ نامه ای به او نوشتم که در این باره مرا مدد رساند. در نتیجه، به سه شرح کامل از کلّیّات قانون دست یافتم که نخستین، از فیلسوف محقّق علاء الدین ابو الحسن علی بن ابی الحزم قرشی معروف به ابن نفیس و دومین، از طبیب کامل یعقوب بن اسحاق سامری متطبّب و سومی، از طبیب حاذق ابو الفرج یعقوب بن اسحاق متطبّب مسیحی، معروف به ابن قف بود و نیز، به کتاب هایی دیگر مربوط به قانون برخوردم، از جمله: پاسخ های سامری به ایرادهای طبیب فاضل نجم الدین ابن المفتاح بر برخی از مواضع کتاب و نیز، تنقیح القانون هبه اللّه ابن جمیع یهودی مصری که ردّ بر شیخ است و برخی از حواشی عراقیّه که امین الدوله ابن تلمیذ بر حواشی کتاب قانون نوشته است و نیز، کتاب امام عبد اللطیف بن یوسف بغدادی که گفتار ابن جمیع را در تنقیح القانون رد

کرده است.

هنگامی که این شروح را بررسی و مطالعه کردم، حلّ بقیه کتاب بر من آسان شد، چنان که موضع اشکال و محلّ قیل و قال باقی نماند و اطمینان یافتم که منابعی را که گرد آورده ام، نزد کسی دیگر در عالم یافت نمی شود. لذا تصمیم گرفتم که شرحی بر کتاب بنویسم که دشواری های کتاب را حل کند و نقاب از چهره معانی آن بگشاید و اعتراضات شارحان را پاسخ گوید و در این شرح، لفظ متن را با شرح ممزوج ساختم تا آنکه اصل کتاب از زواید و اضافات ممتاز باشد و گذشته از خلاصه شروحی که یاد شد، از اختیارات حاوی رازی که ابن تلمیذ گردآورده است و بستان الاطباء ابن مطران و فصول طبّیه که از مجلس شیخ استفاده شده است و ثمار المسائل الطبّیه ابو الفرج عبد اللّه

پنج رساله، ص: ۲۱

بن طیّب و اجوبه للمسائل که ابن بطلان در دعوه الاطباء آورده است و همچنین، از قراضه طبیعیّات و نوادر المسائل و کتب جالینوس در تشریح و شرح ابن ابی صادق نیشابوری بر منافع الاعضاء جالینوس و خلق الانسان ابو سهل مسیحی استفاده کردم و این کتاب را نزهه الحکماء و روضه الاطباء نامیدم، که موسوم به التّحفه السّعدیه است تا با این اسم، تیمّن و با این رسم تفأل جسته باشم.» چنانکه می دانیم ابن سینا تحریر کتاب قانون را در جرجان آغاز کرده و پاره ای از آن را در ری و پایان آن را در همدان انجام داده و تا مدتی مورد شناسایی و ارزیابی قرار نگرفته و بعد از نیم قرن از تألیف، به بغداد رسیده و نیم

قرن دیگر بر آن گذشته تا به قرطبه در دسترس اهل علم قرار گرفته است. ابن سینا خود در اندیشه این بوده که شرحی بر کتاب بنویسد ولی اشتغالات فراوان و مرگ زود هنگام او مانع از تحقّق این خواست او شد و یکی از شاگردان او محمد بن یوسف ایلاقی بخشی از کلّیات قانون را مختصر کرده و آن را به نام الفصول الایلاقیه موسوم ساخته است. پس از آنکه برخی از دانشمندان همچون ابن تلمیذ متوفّی ۵۶۰ کتاب قانون را کتاب درسی قرار دادند توجّه دانشمندان به آن جلب شد و شروح و حواشی و تلاخیصی بر کتاب نگاشته گردید که گذشته از آنچه که قطب الدّین شیرازی در آغاز شرح کلّیات قانون یاد کرده، می توانیم از کتابهای زیر نام ببریم:

۱- حواشی بر کتاب قانون از ابو جعفر عمر بن علی بن البذوخ مغربی متوفی ۵۷۵ ق.

۲- مختصر کتاب القانون از ابو نصر سعید بن ابی الخیر مسیحی متوفی ۵۸۹ که آن را الاقتضاب نامیده است.

۳- تعالیق کتاب القانون، کمال الدین مظفر بن ناصر الحمصی متوفی ۶۱۵ ق.

۴- شرح الکلّیّات من کتاب القانون، قطب الدین مصری ابراهیم بن محمد سلمی متوفی ۶۱۸ ق.

پنج رساله، ص: ۲۲

۵- اختصار الکلّیّات من کتاب القانون، رفیع الدین ابو حامد عبد العزیز الجیلی متوفی ۶۴۱ ق.

۶- شرح الکلّیّات من کتاب القانون، ابن القف کرکی متوفی ۶۸۵ ق. «۱» مهمترین شرح های قانون همان بوده که قطب الدّین شیرازی در دسترس داشته و آن عبارت بود از شرح ابن جمیع متوفی ۵۹۴ و فخر رازی متوفی ۶۰۶ و سامری متوفی ۶۸۱ و ابن نفیس متوفی ۶۸۷.

در شبه قاره هند

و پاکستان کتاب قانون مورد پذیرش پزشکان و داروشناسان قرار گرفت و شروح و حواشی و تعلیقاتی بر آن نگاشته گردید که پروفسور ظلّ الرّحمن همه آنها را در طی کتابی که ترجمه فارسی آن در کنگره همدان به وسیله انجمن آثار و مفاخر فرهنگی عرضه می گردد، یاد کرده است.

از مهمترین شرح هایی که در شبه قاره هندوستان مورد توجه و عنایت قرار گرفته، شرح کلّیّات قانون محمد بن محمود آملی است که همراه با شرح حکیم علی گیلانی که جزء اول آن به صورت سنگی به وسیله چاپخانه کاشی رام در لاهور چاپ شده است.

مؤلّف کتاب در آغاز اشاره به اهمّیّت کتاب قانون می کند و پس از یاد کردن از شرح های امام فخر رازی و افضل الدین خونجی و ابن نفیس قرشی، شرح قطب الدّین شیرازی را بدین گونه توصیف می نماید: «اجتمع عنده ممّا یتعلّق بکلّ الکتاب ما لم یجتمع عند أحد من الأصحاب، و اشتغل ببسطه و حلّه و سعی فی استخراج لبّه من قشره. و الحقّ انّه- رحمه اللّه- قیّد ما کان مرسلا و فصّل ما کان مجملا و حلّ ما وجده ملغزا و بسط ما ظنّه موجزا و بالغ فی ردّ الاعتراضات و سدّ أبواب المعارضات» از ابن سینا کتابهای فراوانی در پزشکی باقی مانده که برای آشنایی و دسترسی به آنها

---

(۱). مختصر تاریخ الطّبّ العربی، ج ۱، ص ۵۵۹.

چنانکه پیش از این یاد شد می توان از فهرست قنواتی و یحیی مهدوی استمداد جست؛ ولی مناسب است که از ارجوزه ابن سینا در طبّ یاد کرد که او در آن از ذوق شعری خود کمک گرفته و

مسائل پزشکی را برای سهولت یادگیری متعلّمان و دانشجویان به سلک نظم در آورده است.

ابن سینا برای آنکه نشاطی برای دانشجویان پزشکی به وجود آورد و حفظ مطالب آن را بر آنان آسان گرداند، همه ابواب پزشکی را به نظم در آورد. این منظومه که مشتمل بر ۱۳۲۶ بیت است در بحر رجز سروده شده و از همین جهت به نام الارجوزه فی الطّبّ خوانده شده است. این کتاب که ابن رشد اندلسی آن را با عبارت: «المیسّر للحفظ و المنشّط للنّفس» توصیف می کند مورد توجّه دانشمندان شرق و غرب قرار گرفت؛ چنانکه ترجمه لاتینی آن شش بار طی سال های ۱۵۲۲ تا ۱۶۴۹ در شهرهای مهم اروپا و متن عربی در سال ۱۸۲۹ در کلکته و در سال ۱۸۴۵ در لکنهو چاپ و منتشر گردید. بهترین چاپ ارجوزه چاپی است که در آن متن عربی همراه با ترجمه لاتین قرن سیزدهم و ترجمه فرانسه در سال ۱۹۵۶ در پاریس چاپ شده است. این چاپ به کوشش مرکز ملّی تحقیقات عالی فرانسه S. R. N. C و حکومت الجزایر منتشر گردیده است.
ابن سینا در تعریف و تقسیم طبّ، کتاب خود را چنین آغاز می کند:

الطّبّ حفظ صحّه برء مرض من سبب فی بدن عنه عرض

قسمته الأولی لعلم و عمل و العلم فی ثلاثه قد اکتمل

(پزشکی عبارتست از نگه داری تندرستی و بهبود بخشیدن بیماری که از سبب و عرضی بر بدن وارد آمده. تقسیم آغازین آن به علمی و عملی برمی گردد و علم آن در سه بخش کامل می شود.) او در این ارجوزه مانند سایر کتابهای پزشکی اسلامی پس از تقسیم پزشکی به نظری

و عملی به ذکر طبیعیّات، یعنی ارکان و مزاج ها و اخلاط و اعضا و قوی و ارواح و افعال می پردازد و از عناصر ضروری برای حفظ تندرستی یعنی هوا و خوردنی ها و نوشیدنی ها

پنج رساله، ص: ۲۴

و حرکت و سکون و خواب و بیداری و استفراغ و احتقان بحث می کند و انواع بیماری ها و داروها و درمان آنها را بیان می نماید.

در اهمّیت ارجوزه ابن سینا همین بس که ابن رشد فیلسوف و پزشک اندلسی متوفی ۵۹۵ هجری آن را شرح کرده و این شرح در سال ۱۲۸۴ میلادی به وسیله یکی از استادان دانشکده پزشکی مونپولیه فرانسه به زبان لاتین ترجمه شده است. متن عربی شرح ابن رشد در سال ۱۴۱۷ ه. ق/ ۱۹۹۶ م. به وسیله دانشگاه قطر چاپ و منتشر شده است. پس از ابن رشد حدود نه شرح دیگر بر ارجوزه ابن سینا نگاشته گردید که در مقدّمه شرح ابن رشد نام نویسندگان آنها یاد شده است.

گذشته از این ارجوزه معروف، ارجوزه های دیگری نیز به ابن سینا نسبت داده شده؛ از جمله: ارجوزه در تشریح، ارجوزه در مجرّبات طبّی، ارجوزه در فصول چهارگانه، ارجوزه در وصیّتهای پزشکی که تفصیل این ارجوزه ها در کتاب مؤلّفات ابن سینا به وسیله جورج قنواتی یاد گردیده است.

ابن سینا هر چند کتابهای مهم خود همچون شفا و نجات و اشارات را در فلسفه و قانون و ارجوزه را در طبّ به زبان عربی یعنی زبان علمی حوزه های اسلامی نوشت و همین موجب گردید که آثار او در شرق و غرب عالم سیر کند «و سار مسیر الشّمس فی کلّ بلده»، در عین حال او زبان مادری خود

را مغفول ننهاد و آثاری از او به این زبان باقی مانده است که مهمترین آنها دانشنامه علائی است که مشتمل بر جمیع اجزای فلسفه یعنی منطق و الهیّات و طبیعیّات و ریاضیّات می شود. او این کتاب را هنگام اقامت خود در اصفهان نگاشته و به نام علاء الدّوله ابن کاکویه موسوم و به او تقدیم داشته است.

ارزش این کتاب در این است که شیخ مصطلحات فارسی را در برابر اصطلاحات عربی به کار برده و ثابت کرده است که برخلاف عقیده برخی که می گفتند زبان فارسی زبان علم نیست، با زبان فارسی هر گونه علمی را می توان بیان و بررسی کرد. در سال ۱۳۳۱ شمسی

پنج رساله، ص: ۲۵

مطابق با ۱۳۷۱ قمری که مقدّمات کنگره بین المللی ابن سینا در ایران فراهم می شد، مجموعه آثار فارسی ابن سینا از جمله دانش نامه علائی به وسیله انجمن آثار ملی چاپ و منتشر گردید که اکنون همه آنها نایاب است.

اکنون که کنگره بین المللی دیگری درباره ابن سینا در همدان یعنی جایی که چراغ زندگی مادّی او خاموش گشت تحت اشراف و نظارت دانشگاه بو علی سینای همدان و انجمن آثار و مفاخر فرهنگی با مساعدت و حمایت: ۱- وزارت علوم، تحقیقات و فناوری، ۲- وزارت بهداشت، درمان و آموزش پزشکی، ۳- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۴- استانداری همدان، ۵- فرهنگستان علوم پزشکی، ۶- دانشگاه پیام نور منطقه ۶ کشور، ۷- اداره کل فرهنگ و ارشاد اسلامی همدان، ۸- فرمانداری همدان برگزار می شود، مناسب دانسته شد که این مجموعه فارسی هر چند در انتساب برخی از آنها به شیخ مورد تردید است، همزمان با چاپ

کتابهای دیگر و مجموعه مقالات کنگره چاپ و منتشر شود و در اختیار اهل علم قرار گیرد. این مجموعه عبارتند از:

۱- الهیّات دانشنامه علائی ۲- طبیعیّات دانشنامه علائی ۳- منطق دانشنامه علائی ۴- ترجمه فارسی اشارات و تنبیهات ۵- رساله نفس ۶- رساله جودیّه ۷- پنج رساله در لغت و تفسیر برخی از سور قرآن ۸- رساله در حقیقت و کیفیت سلسله موجودات ۹- ظفرنامه ۱۰- رگ شناسی ۱۱- کنوز المعزّمین ۱۲- قراضه طبیعیّات ۱۳- جشن نامه ابن سینا و علاوه بر اینها دو کتاب عربی هم به این مجموعه اضافه گردیده است: ۱۴- الأسئله و الاجوبه (پرسش و پاسخ میان ابو ریحان و ابن سینا و دفاع فقیه معصومی از ابن سینا) ۱۵- شرح الهیّات کتاب شفا از ملّا مهدی نراقی از روی نسخه به خط مؤلّف. گذشته از کتابهای یاد شده قرار است که شرح کلیّات قانون ابن سینا از قطب الدّین شیرازی بر پایه نسخه های خطّی کتابخانه بو علی همدانی و کتابخانه بادلیان اکسفورد در همین مجموعه چاپ و منتشر گردد.

پنج رساله، ص: ۲۶

در پایان بر خود لازم می داند این ابتکار دانشگاه بو علی همدان را در زنده گردانیدن نام و آثار این حکیم و طبیب بزرگ ایرانی در این برهه از زمان که دیگران می کوشند او را به خود منسوب دارند، تبریک بگوید و توفیق اولیای این کنگره را که اکنون دست اندرکار مقدّمات آن هستند تا در آغاز شهریور ۱۳۸۳ یعنی روز بزرگداشت ابو علی سینا، روز پزشک برگزار گردد از خداوند بزرگ خواهان است. بمنّه تعالی و کرمه.

پنج رساله، ص: ۲۷

منابع و مآخذ

۱. الاسفار العقلیّه، صدر الدّین شیرازی، بیروت،

۱۹۸۱ م.

۲. بغیه الوعاه، سیوطی، قاهره، ۱۳۲۶ ه ق.

۳. ترجمه تاریخ الحکماء، قفطی، تهران، ۱۳۴۷ ه ق./ ۱۹۶۴ م.

۴. ترجمه تاریخ حکماء الاسلام، بیهقی، دمشق، ۱۳۶۵ ه ق./ ۱۹۶۴ م.

۵. ترجمه رشف النّصائح الایمانیّه فی کشف الفضائح الیونانیّه، به اهتمام نجیب مایل هروی، تهران، ۱۳۶۵.

۶. جوامع علم الموسیقی، ابن سینا.

۷. چهار مقاله، نظامی عروضی، لیدن، ۱۳۲۷ ه ش./ ۱۹۰۹ م.

۸. دائره المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر سیّد کاظم بجنوردی، ج ۲، تهران، ۱۳۶۸.

۹. السّبع الشداد، میر داماد، چاپ سنگی، ۱۳۱۷ ه ق.

۱۰. شرح غرر الفرائد یا شرح منظومه حکمت سبزواری، تهران، ۱۳۴۸ ه ش.

۱۱. شرح کلیّات القانون، قطب الدّین شیرازی، بادلیان، شماره ۲۶۳. ۱۲ tnaH. صون المنطق و الکلام عن المنطق و الکلام، تحقیق علی سامی النشار، قاهره.

۱۳. قبسات، میر داماد، تهران، ۱۳۵۶ ه ش.

۱۴. الکامل فی التّاریخ، ابن الاثیر.

۱۵. کتاب الکندی فی الفلسفه الاولی، رسائل الکندی الفلسفیه، قاهره، ۱۳۶۹ ه ق./ ۱۹۵۰ م.

۱۶. المباحثات، ابن سینا، در کتاب ارسطو عند العرب، عبد الرحمن بدوی، قاهره، ۱۹۷۴ م.

۱۷. المباحثات، ابن سینا، قم، ۱۴۱۳ ق./ ۱۳۷۱ ش.

۱۸. مختصر تاریخ الطّبّ العربی، کمال السّامرّائی، بغداد، ۱۹۸۴ م.

۱۹. مطالعاتی درباره طبّ اسکندرانی در دوره متأخر، تمکین ieswO nikmeT، مجلّه تاریخ

پزشکی، شماره ۳، سال ۱۹۳۵ م.

۲۰. المعتبر، ابو البرکات بغدادی، حیدرآباد، ۱۳۵۳ ه ق.

۲۱. مفاتیح الغیب، صدر الدّین شیرازی، تهران، ۱۳۶۳ ه ش.

۲۲. مقدّمه شرح ارجوزه طبّیه ابن سینا، انتشارات دانشگاه قطر، ۱۹۹۶ م.

۲۳. مقدّمه کتاب الشفاء، المنطق، المدخل، قاهره، ۱۹۵۲ م.

۲۴. منطق المشرقیین، ابن سینا، قاهره، ۱۹۱۰ م.

۲۵. نزهه الارواح، شهرزوری، حیدرآباد، ۱۹۷۶ م.

پنج رساله، ص: ۲۹

فهرست اسامی و اصطلاحاتی که تعریف آنها در این رساله آمده

پنج رساله، ص: ۳۰

پنج رساله، ص: ۳۳

پنج رساله

دیباچه

این کتاب مشتمل است بر پنج رساله فارسی و عربی، بدین قرار:

۱- «رساله فی لغه ابی علی بن سینا» بعربی، که منتخبی است از کتاب «لسان العرب» ابن سینا.

۲- سه رساله فارسی در تفسیر «سوره اخلاص» و «سوره فلق» و «سوره ناس» که ترجمه رسالات عربی ابن سینا در تفسیر این سه سوره است.

۳- «رساله بعض الافاضل الی علماء مدینه السلام فی مقولات الشیخ الرئیس»، بعربی، که باحتمال قوی از آثار ابن سیناست.

در خرداد مـاه ۱۳۳۲ انجمن محترم آثـار ملی که بمناسـبت جشن هزاره ابن سـینا بانتشار قسـمتی از آثار شـیخ دست زده بود از نگارنده خواست تا رسالات مزبور را با مقدمه و تصحیحات و حواشی لازم بطبع برساند. هر

چند این جانب خود را شایسته چنین وظیفه ای نمی دیدم و اندک مایه خود را در خور اقدام بچنین مهمّی نمی دانستم، بشوق انجام خدمتی و بامید مساعدت دوستان دانشمندی که وعده افادت و مدد فرمودند دستور انجمن را پذیرفتم، خاصه آنکه تشویق جناب آقای علی اصغر حکمت، رئیس هیئت مدیره انجمن آثار ملّی نیز نگارنده را قویدل کرد.

پنج رساله، ص: ۳۴

در تصحیح رسالات عربی بخصوص از افادات دوست دانشمند محقق آقای جلال الدین محدّث برخوردار بوده ام. هم چنین از راهنمائی و تذکّرات دوست فاضل گرامیم آقای عباس زریاب خوئی، رئیس کتابخانه مجلس سنا، فایده برده ام. نیز مدیون مساعدتهای گوناگون آقای دکتر یحیی مهدوی، استاد فاضل دانشگاهم که در مدت طبع رساله از هیچ نوع کمک علمی مضایقه نفرمودند و نسخه عکسی رساله «قضا و قدر» را نیز مدتها در اختیار این جانب گذاشتند.

رسالات عربی را برای سهولت استفاده مبتدیان معرب کردم، و باتکاء مساعدت و راهنمائی دوستان فاضلی که در این باب مدد کردند از پذیرفتن این خطر روی نگرداندم. هر یک از رسالات مصدّر بمقدمه ای در تعریف رساله و نسخ آن و توضیحات لازم دیگر است. امید آنکه در نظر دانشمندان کریم و خطاپوش مقبول آید. ا. ی

تفاسیر

اشاره

۱- مقدمه ۲- تفسیر سوره توحید ۳- تفسیر سوره فلق ۴- تفسیر سوره ناس

پنج رساله، ص: ۳۵

مقدمه تفاسیر

سه رساله فارسی که پس از این مقدمه میآید ترجمه سه رساله عربی از ابن سیناست در تفسیر سور مبارکه اخلاص و فلق و ناس. متن عربی این رسالات مکرر طبع شده، از جمله در ضمن جامع البدائع (قاهره، ۱۹۱۷).

مترجم این تفاسیر فخر الدین بن احمد رودباری است که در آخر ترجمه سوره اخلاص از خود چنین نام میبرد: «مترجم مسکین ابن احمد رودباری، الواصل جنان ربّه الباری، فخر الدین عرض مینماید، در شب جمعه بیستم محرم الحرام بعد از این نماز مغرب را با تعقیبات بتمامی خواندم.

حسب الامر قدر قدر نواب مستطاب حضرت ایالت، که مصدر عظمت و جلالت باد، این ترجمه را نوشتم».

این سه ترجمه در ضمن مجموعه خطی متعلق بکتابخانه مجلس شورای ملّی، بشماره ۶۳۱، آمده. این مجموعه نسخه ایست بقطع کوچک (۱۲* ۲۵ سانتیمتر) مشتمل بر ۲۲ رساله، بخط نستعلیق خوش، و با تفسیر سوره اخلاص آغاز میشود. تاریخ کتابت نسخه که ظاهراً بتاریخ ترجمه این رسالات بسیار نزدیک است ۱۲۶۸ هجری قمری است، و کاتب در خاتمه آن چنین

میگوید:

«صورت اتمام پذیرفتند حسب الفرمایش سر کار ایالت روحی فداه از دست اقل عباد کمترین خلق اللّه ح س ی ن بن شیخ احمد کانیمشکانی الاصل ...

در سنه هزار و دویست و شصت و هشت، روز پنجشنبه بیست و سوم ماه رجب».

ترجمه این تفاسیر عموماً به نثر روان و روشن صورت گرفته. اما اصل عربی از ترجمه فارسی بسیار موجزتر است. مترجم برای روشن ساختن

پنج رساله، ص: ۳۶

مطلب عموماً در ترجمه بتفصیل

پرداخته و گاه نیز بایراد بیت یا ابیاتی توسل جسته. بیان مترجم بیشتر شیوه تقریر دارد، و از فارسی معمول امروز دور نیست.

از خصوصیّات این ترجمه یکی اینست که مترجم «همان» و «همین» را عموماً بجای «آن» و «این» بکار میبرد. دیگر آنکه از حضرت باری تعالی عموماً بصیغه جمع یاد میکند و هر جا بخواهد ضمیری بجهان آفرین ارجاع کند «ایشان» میآورد.

نسخه این تراجم با وجود وضوح و خوش خطی، خالی از حذف و اشتباه نیست.

این ترجمه ها را با متن عربی (جامع البدائع) مقایسه کردم و هر جا عبارت فارسی مبهم یا نارسا یا مغلوط بود اصل عربی را برای توجه خوانندگان در حاشیه آوردم.

پنج رساله، ص: ۳۷

تفسیر سوره توحید که مترجم از کلام شیخ رئیس است

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم قُلْ هُوَ اللَّهُ- بایـد دانست که «هو» ی مطلق آنست که هویّتش موقوف بر غیر خود نباشـد. زیرا هر آنچه هویّتش حاصل و مستفاد از غیر خود باشـد، تـا اعتبـار و ملاحظه همان غیر نشود، آن شـی ء هویّت نـدارد. و هر آنچه هویّتش بسبب ذات خویش باشد، او را «هو» گویند، و صاحب هویّت اوست، خواه ملاحظه غیر واقع شود یا نشود. لکن هر آنچه ممکن باشـد، وجودش بایـد ناشـی از غیر باشـد، و هر آنچه وجودش ناشـی از غیر باشـد خصوصـیت وجودش از غیر است، و هویّتش همین است. پس ممکن هویّتش از غیر است، و هر آنچه بذات خودش هویّت داشته باشد واجب الوجود است.

و ایضاً هر آنچه ماهیتشان مغایر وجود باشد، بالضـروره باید چنان وجود ناشی از غیر بوده باشد، نباید هویّت و ماهیتش از نفس خود بوده باشد. پس لذاته چنین شی ء هوی مطلق نیست، بعلت تغایر

وجود و ماهیتش.

بناء علی هذا، واجب الوجود آنست که هیچ هوی نباشد سوای هویّت مطلقه ایشان، یعنی ماهیت و وجودش عین یکدیگر باشند. و هر آنچه غیر این مفهوم باشد آن شی ء را «هو من هو» نمی یگویند، بلکه هویتش در غیر خویش است. و امّا واجب الوجود آنست [که] هویت مطلقه اش لذاته هو من حیث هو باشد، بلکه ذاتشان هوی باشد که [از

پنج رساله، ص: ۳۸

آن] بغیر هویت مطلقه چیزی دیگر مدرک و مفهوم نشود. و همین هویت و خصوصیت که در معنی واجب الوجود پدید گردیده است معنیی می باشد که در مقابل او اسمی که دلالت بر آن نماید موجود نیست، و شرح آن معنی بهیچ وجه میسّر نمی شود مگر بدستیاری لوازمات آن. و لوازماتش برخی اضافی اند، و برخی سلبی. و بلوازم اضافیّه تعریف و شناسائی جهت معنی هویّت مطلقه واجب الوجود زودتر و بیشتر حاصل میشود از لوازم سلبی.

لکن آنچه درین تعریف و توصیف کاملتر باشد این است [که] او را به لازمی که جامع لوازم اضافی و سلبی باشد تعریف کرده گردد. و همان لازم جامع اینست که بگویی بودن همان ماهیّت است آله، «۱» زیرا آله آنست [که] غیر بدو منسوب گردد و او بغیر مضاف نشود. پس آله مطلق آنست که بدین گونه باشد بالنسبه جمیع موجودات. و انتساب غیر بحضرتشان اضافی است؛ عدم انتساب آن حضرت بغیر سلبی است.

پس در حینی که هویت مطلقه حضرت آلهی بهیچ زبان از آن بیانی نتوان داد و بهیچ نوع از وی تعبیر ممکن نیست، بعلت عظمت و جلالتی که دارند، سوای اینکه بگویی «هو هو» «۲»، و راه شناسائی همان هوی

مطلق بکلی مسدود است مگر بلوازم خویش.

و بعرض سدّه ستیّه سر کار شوکت مدار ایالت، که مجمع و منبع

---

(۱) در اصل بآله: متن عربی اینست: «و ذلک هو کون تلک الهویّه آلها، فانّ الآله هو الّذی ینسب الیه غیره و لا ینسب هو الی غیره». جامع البدائع، قاهره ۱۹۱۷، ص ۱۷.

(۲) متن عربی: و لما کانت الهویّه الآلهیّه ممّا لا یمکن أن یعبر عنها لجلالتها و عظمتها الّا بانه هو هو، ثم شرح تلک الهویه انما یکون بلوازمها» جامع البدائع، ص ۱۷.

جلالت باد، رسید «۱» [که] لوازم بعضی اضافی اند و برخی سلبی. و ایضاً معروض شد کاملترین شرح و تعریف همان هویّت مطلقه تعریف ملازمی است که جامع اضافه و سلب باشد. و در جمیع کتب و زبر علما مکرر نوشته اند لفظ اللّه شامل جمیع امرین اضافی و سلبی است. پس در عقب همان هویت مطلقه مشروحه کلمه اللّه موافق و ملایم مقام [است] که در عقب آن بدان اتیان فرمودند، تا اینکه لفظ اللّه شارح و کاشف باشد جهت آن معنی که در «هو» پنهان و مرموز است، و لسان بیان باشد جهت آن امر مشکله که مشروح افتاد.

و در واقع شدن لفظ «اللّه» در عقب «هو» چندین لطایف دیگر موجودند:

یکی اینکه در حینی که تعریف هویّت مطلقه بلوازم شرف صدور یافت، و حال آنکه همان لوازم لوازم آلهیّت اند، درین وقوع اشعاریست بدین که هویّت مطلقه را ابدا از مقوّمات چیزی موجود نیست، و الّا عدول از مقوّم بلوازم قصور و فتور بود.

دیگری آنکه چون شرح و تعریف هویّت مطلقه بلوازم آلهیّت واقع شد، که عبارت از کلمه

جامعه «اللّه» است، و در عقب آن کلمه طیّبه اتیان بلفظ احد نمودند، زیرا در آن غایت واحدیّت پدید میگردد، درین «۲» نکته تنبیه است بر اینکه این لفظ «احد» نزدیک ترین نهایات وحدت

---

(۱) این عبارت از اضافات مترجم است. متن عربی: و قد بینا ان اللوازم منها الاضافیّه و منها السلبیّه ..». همان صفحه.

(۲) در اصل: دگر یا درین نکته. متن عربی: «و منها انّه لما شرح تلک الهویه بلازم الالهیه، و عقّب ذلک بانه احد، و هو الغایه الوحدانیه، کان فیه تنبیه علی انه لما کان فی أقصی غایات الوحده» جامع البدائع، ص ۱۷

است، [و] مر او را مطلقا از مقومات چیزی موجود نیست، پس شرح نمودن همان هویّت بچیزی دیگر متعذّر و متعسّر بود. لاجرم در شرح آن بلوازم بپرداختند.

بناء علی هذا، تقدیر کلام ملک علّام چنین است: هویّت آن است [که] مشروح و مکشوف نگردد، و ابواب تعریف بدین که بمقومات باشد بروی مسدود گردد «۱». پس در تعریف و توصیف آن هویّت مطلقه اقتصار بذکر لازم کردند. و آن عبارت از معنیی بود که در لفظتین اللّه احد پدید گردید، بعلت حصول و حدت و کمال بساطتی که درک عقول عقلا بکنه حقیقت آن نمی رسد. زیرا پای اطلاع [و] وقوف درین راه لنگ و عرصه فهم درین مکان تنگ است.

دیگری اینکه همان هویّت مطلقه مذکوره را لوازمات بسیار و بیشمار است. و وجود این لوازم بسبیل ترتیب است. زیرا بدیهی است که لوازم فی نفسها معلولاتند، و شیء واحد بسیط من کلّ الوجوه از وی سوای یک چیز حاصل نمی شود، مگر بسبیل ترتّب، که از

آن علّت معلول دیگر هم جز بسبیل طول و عرض «۲». پس بالضروره معلولات و ملزومات پاره ای قریب اند و ما باقی بعید. پس تعریف بلازم قریب هویّت مطلقه را کاملتر است از لوازم بعید. مثلا تعریف انسان بمتعجّب کاملتر است از ضاحک.

و مقرر است لازم هر چند قریب تر باشد، تعریف کاملتر است.

---

(۱) متن عربی: «و یصیر تقدیر الکلام: الهویه التی لا شرح لها، انّما ترک فی تعریفها ذکر المقوّمات، و اقتصر علی ذکر اللوازم، و هی الالهیّه.» جامع البدائع، صفحه ۱۷

(۲) عبارت مضطرب است و ظاهرا چیزی حذف شده. متن عربی اینست: «و الشیء الواحد الحق البسیط من کل وجه لا یصدر عنه اکثر من واحد الّا علی الترتیب النازل من عنده طولا و عرضاً.» جامع البدائع، ص ۱۷

و بطریقی دیگر معروض میشود: لازم بعید شیء حقیقه لازم آن شیء نیست، بلکه معلول علتی است که آن علت نیز در حقیقت معلول واقع گشته است. و امری که خداوند سببی باشد تعریفش بدان سبب است، نه بچیزی دیگر. نهایت امری [که] سبب نداشته باشد راه عرفان بجانب آن بکلی مسدود است مگر بلوازم آن. بنا برین تحقیق و تدقیق که معروض گردید، اگر در تعریف ماهیّت چیزی از لوازمات بعیده مذکور آید، همان تعریف بلوازم بعیده حقیقه تعریف آن ماهیّت نیست، بلکه تعریف حقیقی این ماهیّت ذکر کردن لوازم قریبه اوست که فی نفسه و لذاته مقتضی همان لوازمات است.

پس هویت مطلقه که عبارت از مبدأ اول است، لازمی که باو نزدیکتر باشد از واجب الوجودیّت نیست، و بتوسط واجب الوجود [بودن] «۱» مبدئیتشان مر ما عدای خویش [را]

ملزوم میشود. و مجموع این دو امر مندرج در کلمه «اللّه» است.

پس ازین جهت است که چون بلفظ «هو» اشارت بهویّت مطلقه بسیطه محضه فرمودند، و تعبیر بدان هویّت مطلقه بچیزی دیگر ممکن نشد غیر از کلمه «هو»، لازم گردید همان هویّت بچیزی از لوازم مشروح آید.

پس بقریب ترین لوازمی که عبارت از آلهیّت جامعه مر لازمین سلبی و ایجابی [را باشد] تعقیب لفظ هو را نمودند «۲»، که حضرتشان پاک و منزّه است. ما اعظم شانه و اقهر سلطانه. منتهای حاجاتند و محل نیل طلبات.

---

(۱) متن عربی: «فانّه هو واجب الوجود، و بوساطه وجوب وجوده یلزمه انه مبدا لکلّ ما عداه» جامع البدائع، ص ۱۸

(۲) متن عربی: «و هو الآلهیه الجامعه [۱] للازمی السلب و الایجاب». جامع- البدائع، ص ۱۸

پنج رساله، ص: ۴۲

نهایت نعت ناعتین و عظیمترین وصف واصفین بادنی پایه جلالشان نمی رسد، بلکه چیزی [که] از تعریف و توصیف از ذکر جلال آن حضرت ممکن باشد، و زیاده از آن در ممکن امتناع باشد تعریفی است که خودشان در کتاب حمید خویش فرموده اند و در وحی مقدس گاهی «۱» بودیعت نهاده اند، و زمانی بصراحت و اوانی برمز و کنایت گذاشته اند، و درین بحث مجال تشکیک نیست.

پس عنوان ماهیّه حضرت حق سبحانه اگر چه معرفتشان غیر را حاصل نمی شود مگر بتوسط لوازم اضافیّه و سلوبیه، نهایت حضرت حق سبحانه و تعالی را علم بحقیقه خود حاصل است بدین که «۲» در آن مقام عقل و عاقل و معقول یکی است. «۳» چون فهم این معنی لایق درک بشری نبود، از آن اعراض فرمودند، و در شرح آن بلوازم لب گشودند. و رمز

حدیث «کلّم الناس علی قدر عقولهم» درین مقام محقق میگردد.

پس ما معروض رای ایالت، مدّ ظله، میداریم: عرفان [و] شناسائی هویّه مطلقه و مبدأ اول را نباید بمقوّمات بوده باشد، که مقوّم جزئیت میرساند، و ایشان وحدت مطلق اند و هستی بحت. در آن صحرا کثرت پدید نمی گردد و اثنینیّت حاصل نیست سوای وحده مجرد و بسطت محض.

و ایضا تصور خودشان ذات پاک خویشتن را، آن هم بمقوّمات نیست. بلکه

---

(۱) کذا. متن عربی: «.. ذکره فی کتابه العزیز و اودعه فی وحیه المقدس»، جامع- البدائع، ص ۱۸

(۲) در اصل: بدانی که.

(۳) متن عربی اینست: «و هاهنا قدیعن سؤال و هو أن ماهیته تعالی، و ان کان لا- یمکن لغیره معرفتها الّا بوساطه الاضافات و السلوب، الا انّه جلّ جلاله عالم بها، و ان هناک العقل و العاقل و المعقول واحد». جامع البدائع، ص ۱۹- ۱۸

خود از ذات خود بغیر از هویّت محضه صرفه و متنزهه از کثره من جمیع- الوجوه نباید چیزی تصور فرمایند. و مکرّر مقرر و معروض گردید مر همین وحدت را لوازم بیشمار است، و در میان همان لوازم متعدّده باید شرح هویتشان بلازم قریب باشد، تا ابواب معرفت فی الجمله مفتوح آیند.

و مرین بیان را در کتب حکمیّه اصلی است اصیل و مقامی است نبیل، چنانچه نوشته اند: تعریف بسایط بلوازم قریبه در وضوح و کمال بسان تعریف مرکّبات است بایراد مقومات. زیرا تعریف کامل مر آن است [که] بتوسط آن در قوه متخیله «۱» نفس آدمی صورتی که مطابق و موافق معرف باشد حاصل آید. پس اگر معرفت مرکب است، باید در نفس معرف اجزای

مرکّبه مصور آینـد. و اگر معرفت بسـیط، و لوازم داشـته باشـد، بملاحظه لوازم در عقل باید صورتی که مطابق آن بسـیط باشـد حاصـل آیـد. بنـاء علی هـذا، تعریف بلوازم مر بسـیط را بسان تعریف بمقوّمات است مر مرکبات را. و تمام این تقریر در کتاب خود در فن منطق در شفا مذکور نموده ام.

و کلام بلاـغت فرجام آن حضـرت جلّ جلالـه میفرماینـد: احـد مبـالغت است در وحـدتشان. و مقرّر است که مبالغه تمام در وحدت تصور نمی شود مگر اینکه واحدیّت بنوعی صدور یافته باشد که از آن کاملتر و شدیدتر موجود نشود، و الّا واحد بر ما تحت خود بسبیل تشکیک و فرض، نه حقیقه، که آن را تواطؤ گویند، مقول میگردد.

پس [آن] که بهیـچ وجه منقسم نشود بواحـدیّت اولاتر است از واحـدی که ببعض الوجوه بحیّز انقسام آیـد. و ایضا واحدی که انقسام عقلی داشته

---

(۱) در اصل: متخلیه. این کلمه در متن عربی نیست.

باشد، بواحدیّت بهتر «۱» است از واحـدی که بحسّ منقسم آید. و ایضا واحدی که بالقوّه منقسم باشد بهتر است از واحدی که بالفعل باشـد، اگر چه او را وحـدت جامعه بوده باشـد، و نیز از واحـدی که بالفعل منقسم باشد، و او را جهت جامعه هم نباشد، بلکه وحدتش ناشی از انتساب بمبدإ باشد.

پس چون ثابت شـد که وحدت «۲» قابل شـدت و ضـعف است و بر ما تحت خود مقول میشود بسبیل تشـکیک، کاملترین «۳» وحـدت آنست که مـا فوق آن بهیـچ گونه وحـدت متصور نگردد، و الّـا در غـایت و نهایت وحـدت نیست، واحـدیّتش بقیاس چیزی دیگر است، نه احد مطلق است.

پس حضرت حق

سبحانه میفرمایند احد، دلالت کامل دارد «۴» بر اینکه من جمیع الوجوه واحدند. زیرا در آن مقام راه کثرت بکلّی مسدود است، که نه کثرت معنوی موجود است که بمقوّمات از اجناس و فصول حاصل آید، و نه کثرت اجزای عقلیّه متصور است، مثل ماده و صورت و اعراض و ابعاض و اعضاء و اشکال و الوان و سایر وجوه عقلیّه تشبیه که بدانها بنیان وحدت کامله و بساطت حقّه متزلزل آید.

پس اگر کسی سؤال نماید که مدّعیان «۵» این مسائل کلا در زیر این لفظ واحد اندراج دارند، لکن برهانی ضرور است تا مطلب بحصول آید،

---

(۱) در ترجمه «اولی» عربی. جامع البدائع، ص ۱۹.

(۲) در اصل: در وحدت. متن عربی: «و اذا ثبت ان الوحده ..» جامع البدائع، ص ۱۹

(۳) در اصل: و کاملترین. متن عربی: «فالأکمل فی الوحده هو الذی لا یمکن شی ء آخر اقوی منه». جامع البدائع، ص ۲۰

(۴) متن عربی: «فقوله تعالی احد دال علی انه واحد من جمیع الوجوه». جامع البدائع، ص ۲۵

(۵) در متن عربی: «دعاوی هذا المسأله» جامع البدائع، ص ۲۵

در جواب گوئیم: برهان این کلام سابقا مکرّر عرض کرده ایم: آنچه «۱» هویتش بسبب اجتماع اجزا باشد، پس همان هویّت بتوسط آن اجزا بود، آن را هویّت محضه بسیط لذاته نمی گوئیم، چنانچه اللّه برای برهان این معنی در نهایت وضوح کفایت نموده است. پس آن هویت مطلقه بسیطه شان را ابدا اجزا موجود نیست «۲». و آنچه فهم من درین آیه کریمه بدان رسیده است همین است که معروض افتاد، و اللّه المحیط باسرار کلامه.

اللّه الصمد- کلمه صمد [را] دو

تفسیر موجود است. اول: صمد چیزی را گویند که جوف نداشته باشد. دویم: سیّد «۳».

بنا بتفسیر اول معنی سلبی است، [و] اشارت است که ذات آن حضرت باید ماهیت نداشته باشد، زیرا هر آنچه صاحب ماهیت باشد بالضروره باید او را جوفی و باطنی بوده باشد. پس هر آنچه ابدا او را باطن نباشد، و حال آنکه وجود داشته باشد، ذات او را سوای وجود بحت جهت و اعتبار حاصل نمی شود. و هر آنچه او را اعتبار سوای وجود نبوده باشد، بالضروره قابل عدم نمی شود، و الّا باید تضادّ و تناقض حاصل آید، که بدرستی چیزی که همین وجود بحت داشته باشد، و اعتبار و جهتی نداشته باشد عدم بروی ساری نمی شود. پس ثابت گردید که صمد نیز معنی واجب الوجود «۴» من کلّ الوجوه بهمرسانید.

---

(۱) در اصل: بر آنچه. متن عربی: «برهان ذلک انّ کل ما کان هویته انما یحصل من اجتماع اجزاء کان هویته موقوفه علی حصول تلک الاجزاء.» جامع البدائع، ص ۲۰

(۲) در اصل: است.

(۳) در اصل: سند. در متن عربی: السیّد. جامع البدائع، ص ۲۰. در سطور بعد نیز همه جا در ترجمه سند و در اصل عربی سیّد است.

(۴) در اصل: واجب الوجود است. شاید: واجب الوجودیّت.

و بنا بتفسیر ثانی معنی است اضافی. زیرا وجود آن حضرت سیّد «۱» است مر تمام مبدعات را، و سیّد «۲» تمام مبدعات بالضروره نیز واجب الوجود است. و محتمل است که معنی سلبی و اضافی هر دو درین آیه مراد باشد، یعنی باید اللّه چنین باشد که حاوی مجموع سلب و ایجاب باشد.

لم یلد و

لم یولـد- که چون مبیّن شـد که تمامی عالم محتاج بدیشان است، و مسـتند حضـرت ایشان، و معطی وجود جمیع موجودات و فیّاض وجودند «۳» بر تمـامی ماهیـات، لازم گردیـد که مبرهن آیـد که از چنین وجود بحت یگـانه ممتنع است از ایشان بسان ایشـان چیزی تولّـد آیـد. زیرا بـدرستی چون بر اوهـام سـبقت یـافت، در حینی که هویتشان مقتضـی الهیتی است که ایجاد کل مکوّنات و اضافه تمام موجودات بدیشان «۴» مقصور است، که از وجودشان فیضان وجودی بمشابه و مثال خود پدیـد آید، که ایشان نسبت بـدان وجود پـدر گردنـد، و همان وجود ثانی فرزند، بدیهی است این تصور در نهایت فساد است «۵»، و بحصول نمی آید مگر بتوسط مواد و علایق. و هر آنچه بدین و سمت متّسم باشد، و یا او را علائق و عوائق حاصل آید، البته خودش نیز از غیری بوجود آمده است. و مکرّر مشروح شد همان هویت و وجود هویّت مطلقه باشد.

---

(۱) در اصل «سند» و در متن عربی «سیّد» است. جامع البدائع، ص ۲۱

(۲) در اصل «سند» و در متن عربی «سیّد» است. جامع البدائع، ص ۲۱

(۳) در اصل: جودند. متن عربی: «و الفیاض للوجود بالجود علی کل الماهیات.» جامع البدائع. ص ۲۱

(۴) در اصل: ایشان است.

(۵) ظاهرا عبارتی از ترجمه افتاده است. متن عربی پس از این عبارت این است:

«بین سبحانه انه لا یتولد عنه مثله، فان کان کل ما یتولد عنه مثله فماهیته مشترکه بینه و بین غیره فلا یتشخص الا بواسطه مادّه و علاقتها» جامع البدائع، ص ۲۱

پنج رساله، ص: ۴۷

پس تقدیر کلام ملک علام چنین

است: آن حضرت چیزی از وی متولّد نمی شود، بعلّت اینکه خودش متولّد نگشته است.

اگر کسی گوید برین مطلب که تحریر نمودی کدام عبارت است [که] بدان معنی اشارت می نماید که ایشان از چیزی متولّد نگشته اند، گوئیم:

مکرّر عرض شد «۱» در حینی که آن حضرت را ماهیّت و اعتباری نبود سوای هویّت مطلقه، چنانچه در اوایل سورت مذکور گردید، و هویّتشان از ذات خویشتن بود، بالضّروره واجب است متولّد از غیر نبوده باشد، و الّا هویّتشان مستفاد از غیر است و هویّت مطلقه نیست. و ما شرط کردیم باید هویّت مطلقه باشد.

و در این مقام تنبیه است بر سرّی که بغایت عظیم است، بر تهدید و توبیخ کسانی [که] ولد «۲» و صاحبه جهت ایشان قائل گشته اند، و همان تهدیدات که در آیات و سور «۳» دیگر دارند از چه رهگذر بوده است، زیرا ولد باید منفصل باشد از چیزی بسان خویش «۴». پس چیزی [که] او را مثل نباشد چگونه متصور است از وی ولد پدید آید؟ ولد در زمانی منفصل میشود که ماهیّت نوعیّه متحقق میشود، و ماهیّت نوعیّه نیز بسبب ماده است، و هر آنچه مادّیه باشد هویّتش مطلقه نیست، بلکه مقیّد است. پس نباید از وی غیری بتولّد آید.

---

(۱) در متن عربی: قیل. جامع البدائع، ص ۲۱

(۲) در اصل بولد. این عبارت با متن عربی برابر نیست. ظاهرا اشتباه مترجم از آنجاست که «تحدید» را «تهدید» خوانده. متن عربی اینست: «.. و هو أن التحديد الوارد فی القرآن بالولد و الزوجه يعود الى هذا الشرح، و هو ان التولّد أن ينفصل عن الشی ء مثله». جامع البدائع، ص ۲۱

(۳) در

اصل: سوری.

(۴) در اصل: خویش شود.

پنج رساله، ص: ۴۸

و لم یکن له کفوا احد- چون مبرهن گردید ایشان از مثل متولّد نگشته اند، و غیری نیز از ایشان متولّد نشده و نباید شود، باید ایضا مبرهن و مبیّن آید ایشان را کفوی که در قوّت وجود باوی مساوی باشد حاصل نگردد.

و تساوی در قوّت وجود احتمال دو وجه دارد: اول اینکه کفو باشد با وی در ماهیّت نوعیّه، و مساوی باشد. و این معنی، کریمه و لم یولد او را باطل گرداند «۱». زیرا هر آنچه ماهیّتش مشترک میان خود و دیگری باشد بالضروره وجودش مادّی است، باید از غیر خودش متولّد شده باشد. و ببرهان مستقیم بطلان این مفهوم سقیم بحیّز ترقیم رسید.

دویّم اینکه در کفو اگر ماهیّت نوعیّه مساوی نباشد، لکن «۲» در واجب الوجودیّت مساوات داشته باشند، این معنی نیز بآیه مذکوره بحیّز بطلان میرسد. زیرا درین حین باید او را جنسی و فصلی پدید آید، و وجودشان [از] ازدواج حاصله از جنس خودشان بوده باشد. او را باید مادر باشد «۳» و حصولشان بوجود فصلی باشد [که] او را بسان پدر باشد. و بطلان چنین اوهام در اوّل کلام مذکور شد، زیرا مقرر است هر آنچه ماهیّتش ملتئم از جنس و فصل باشد هویّتش «۴» را لذاته هو هو نمی یگویند.

---

(۱) در اصل: گردانند.

(۲) در اصل: لکن لازم. متن عربی اینست: «و اما ان یکون له ما یساویه فی الماهیه الجنسیّه، و هو وجوب الوجود، فذلک یبطله هذا الایه» جامع البدائع، ص ۲۲

(۳) ظاهرا عبارتی از ترجمه افتاده است. متن عربی اینست: «لانّه حینئذ یکون ذا جنس

و فصل، و یکون وجوده متولـدا عن الازدواج الحاصل من جنسه الـذی یکون کالام، و فصل الـذی یکون کالاب» جامع البدائع، ص ۲۲

(۴) در اصل: هویتشان.

پنج رساله، ص: ۴۹

خاتمه- در حقایق و دقایق این سوره مبارکه باید تفکر کردن، که اوّل بار اشاره فرمودند که هویّت مطلقه اش را اسـمی موجود نیست. از آن معنی تفسیر بکلمه هو فرمودند. و چون آن معنی در نهایت خفا بود و حضرتش را عرفان و شناسائی «۱» لازم بود، باقرب لوازم که اللّه باشـد، که مر آن را در تعریف از همه ملزومات شدیدتر و کاملتر بود معقّب ساختند. بعد از آن جهه دفع و رفع اوهـام نافرجـام، و همین که مبـادا بگوینـد تعریف هویّت مطلقه بـدین لازم در مکمن قصور است، [و] میبـایست بمقوّمات تعریف را آورده باشـند، کلمه احـد را نیز در عقب آن آوردنـد، تـا اینکه دلالـت نمایـد که من جمیع الوجوه این هویّت مطلقه واحد است و بسیط، و او را اصلا مقوّمی موجود نیست سوای لوازم احد را «۲».

حد را مرتّب در عقب اللّه فرمودند، نه بعکس، زیرا آلهیت عبارت از اسـتغنای کامله حضـرت ایشان است از ما سوی اللّه. و هر آنچه چنین باشد او را واحد مطلق گویند. و اگر چنین نباشد باید محتاج بدیشان باشد.

و این نیز هویّت مطلقه است. پس آلهیّت بالضروره مقتضی وحدت است نه عکس آن.

و بعـد از آن کلاـم حقیقت فرجـام را بکلمه صـمد معقّب فرمودنـد، که در آن نیز برهـانی کامـل و تبیـانی «۳» شامـل بر واجب الوجودیّتشان بوده باشد. بعد از آن بتعقیب این کلام، عدم تولّد غیر در آوردند، بدلیل اینکه خودشان

از دیگر متولّد نگشته بود [ند].

و ایضا بیان فرمودند اگر چه در آلهیت فیاض وجود جمیع موجوداتند،

---

(۱) در اصل: شناسای.

(۲) کذا.

(۳) در اصل: تبیان.

روا نیست فیضان وجودی بر مثل خویش بنمایند. بعد از آن نیز بیان فرمودند او را در عالم وجود چیزی موجود نیست که با او مساوات داشته باشد. پس در اوایل سورت تا به صمد میرسد، در بیان ماهیّت و لوازم ماهیّت ایشان- اگر چه ماهیّت ندارند- و وحدت حقیقی ایشان است که بساحت حضرتشان باب «۱» ترکّب مسدود است. و از لم یلد تا آخر سوره در بیان این است: چیزی با او نه در نوعیّت و نه در جنسیّت مساوی نیست، و ابواب تناسل در آن حریم بسته گشته. و بدین مبلغ کمال معرفت در ذات ایزد تعالی حاصل است.

و باید دانست که غرض در طلب تمامی علوم معرفت ذات بی زوال حضرت حق سبحانه و تعالی است، و بیان صفات و کیفیت صدور افعالشان است که بچه گونه و چه سیاقند. پس مخفی نماناد این سوره «۲» بسبیل تعریض دایما بر جمیع این حالات دلالت مینماید، و از این جهت است مخبر صادق او را در ثواب یوم حساب بقدر ثلثی از قرآن برشمرده اند. بنظر ناظرین از اسرار این سوره میرسد ما را اطلاع بدان گشته «۳». و اللّه اعلم بحقیقه الاحوال «۴».

---

(۱) در اصل: ارباب.

(۲) در اصل: سوره را.

(۳) عبارت مضطرب است. متن عربی اینست: «فهذا ما وقفت الی أن وقفت علیه من اسرار هذه السوره الکریمه العظیمه.» جامع البدائع، ص ۲۴

(۴) پس از خاتمه ترجمه این عبارات

آمده است:

«مترجم مسکین ابن احمد اردوبادی، الواصل جنان ربّه الباری، فخر الدین عرض می نماید: در شب جمعه، بیستم محرم الحرام بعد ازین نماز مغرب را با تعقیبات بتمامی خواندم. حسب الامر قدر قدر نوّاب مستطاب حضرت ایالت که مصدر عظمت و جلالت باد این ترجمه را نوشتم، و هنوز از شب مذکور چهار ساعت نگذشته بود. الهی مدام در حشمت و عظمت باشند».

پنج رساله، ص: ۵۱

تفسیر سوره فلق که مترجم از کلام شیخ رئیس است

بسم اللّه الرّحمن الرّحیم قل اعوذ برب الفلق: بگو ای محمّد پناه می برم بپروردگار که شکافنده ظلمت سرای عدم اند بنور وجود. و همان خالق عبارت از مبدأ اوّل است، جل سبحانه، که لذاته واجب الوجودند. و سریان این کار از لوازم خیریّه مطلقه اوست، بسبب هویّه مطلقه که دارند در قصد اول آن حضرت «۱» سبحانه و تعالی.

مخفی نماناد که اولین موجودی که از قدرت کامله آن حضرت بوجود آمد قضا بود، و در آن مطلقا شایبه شرّیّت مشوب و مختلط نگشته، مگر آنچه مخفی بوده باشد در هنگام ارتفاع نور اوّل «۲». و همان شرّ مخفی عبارت از کدورت و تیره گی میباشد که لازمه ماهیّت نور اوّل است که از هویّت مطلقه ناشی گردید.

و بعد از آن که قضا بوجود آمد، اسباب بعلت ازدحام میل بجانب شرّهائی که لازمه کدورت بودند نمودند. و قضا که سبب اول است سعی در نفوذ و انجاح کار خود نمود، تا اینکه معلولات را بتفصیل آورد. و همین حالت عبارت از عالم قدر است و عالم خلق در حالت ثانوی. و بدین جهت

---

(۱) متن عربی: «و ذلک من لوازم خیریّته المطلقه الفائضه عن هویته المقصوده بالقصد الاوّل». جامع البدائع،

ص ۲۵

(۲) متن عربی: «و لیس فیه شر اصلا الّا ما صار مخفیا تحت سطوح النور الاوّل» جامع- البدائع، ص ۲۵

پنج رساله، ص: ۵۲

فرمودند: من شر ما خلق. زیرا حصول شرّ ناشی از عالم قدر و خلق است که آن را عالم ثانوی گویند. بعلّت اینکه شرّ حاصل نمی شود مگر از اجسامی که ناشی اند از قدر و خلق.

و ایضا چون حصول اجسام از عالم قدر است نه از عالم قضا، و قدر است که منبع شرور گردیده، بعلّت اینکه مادّه و اجسام حاصل نمی شود مگر از وی، شر را اضافه بلفظ ما خلق دادند. و باید دانست که حضرت حق سبحانه و تعالی تقدیم انفلاق نمودند بر کلمه شرّ که ناشی از عالم خلق است و لازمه اوست؛ سرّ و سببش اینست که انفلاق عبارت از افاضه نور وجود است بر ماهیّات ممکنه. و همان افاضه سبقت دارد بر شروری که از لوازم عالم ثانوی قدر و خلق اند. زیرا همان انفلاق عین جزائیست که بقصد اوّل مقصود بود. و شرّ چون ناشی از عالم خلق است بقصد ثانوی منظور است.

پس حاصل این کلام فالق و شکافنده ظلمت عدم بنور وجود، حضرت واجب الوجود است. و شرور لازمه قضای آن حضرت نیست که عالم اوّل است، بلکه از عالم قدر و خلقند که عالم ثانوی است. پس از آن حضرت که فیّاض وجودند امر صادر است بدین که استعاذه نمایند بپروردگار خلق از شروری که آنها را لازمه عالم قدر و خلق گردانیده اند.

پس در این مقام اگر سائلی سؤال کند رب الفلق را چرا فرمودند، و «آله الفلق» و «خالق الفلق» و امثال آنها

چرا نگفتند، در جواب عرض میشود: درین وقوع از حقایق علمی سرّی در غایت لطافت، چنانچه بدرک بشری میرسد، موجود است. و آن اینست: رب عبارت از پرورش پرورش دهنده پرورش یافتگان است. و این گروه پیوسته محتاج بالطاف حضرت ایشان جلّ سبحانه [اند] و آنی استغناء از وی ندارند. مثلا نگاه بجانب طفل

پنج رساله، ص: ۵۳

رضیع شیرخواره که در کناره مادر است باید کرد: تا محتاج بمادر است آنی از وی بمیل خود دور نمی گردد، حتی

که چون مادر بتأدیبش ستیزد همان در دامن مادر گریزد

پس چون ماهیّات ممکنه در تمامی اوقات وجود ناقص خویش و با اوصاف ثبوت حالات خود «۱» مستغنی از تربیت کامله آن حضرت نیستند، لاجرم اتیان بلفظ ربّ ضرور بود که شرف صدور یابد.

و «آله» اگر چه بمعنی ربّ است لکن نسبت بمربوب و مخلوق همان ملایمت ربّ را ندارد. و افعال اگر چه محتاج بآله اند و آله مستحق عبادتند، لکن مربوب محمول بر ربّ بیشتر میشود تا بر مستحق عبادت.

و در این باب اشارتی دیگر نیز موجود است که از خفیّات است، و آن اشارت باین است که استعاذه و عوذ و عیاذ در لغت عبارت از التجا بردن بغیر است. پس امر مجرّد التجاست بغیر، و این معنی دلالت مینماید که عدم حصول کمال تمام بعلت امری نیست که راجع بحضرت مبدأ کامل باشد، بلکه راجع بقابل است، چنانچه بعضی عرفا می فرمایند:

نقصان ز قابل است و گر نه علی الدوام فیض سعادتش همه کس را برابر است. پس تحقیق کلامی که بنزد علما مقرر است این است که تمامی کمالات یا بعضی از آنها که در

حضور مبـدأ اول در موقع بخل و ضـنّت واقع نگشـته انـد، بلکه تمامی حاصل انـد و از مبدأ فیاض ظاهر و باهر، توقفشان بر این است که مستعدّ وارسته و پیراسته جهت خود پیدا نمایند. اگر پیدا گردید متوالی و متعاقب فیضانشان خواهد شد، و الّا در همان محلّ خویش بوده و هستند.

---

(۱) متن عربی: «لا تستغنی فی شی ء من اوقات وجودها و لا من احوال ثبوتها عن افاضه المبدأ الاول». جامع البدائع، ص ۲۶

پنج رساله، ص: ۵۴

و ازین تقریر سرّ حدیث نبوی صلوات اللّه و سلامه علیه پدید میگردد که فرموده اند: و ان لربکم فی ایام دهر کم نفحات من رحمته الا فتعرضوا لها، یعنی که بدرستی مر پروردگار شما را در روزهای زمانه اتیان نفحه های بسیار و بیشمار حاصل است از رحمت و کرم حضـرت حق سـبحانه و تعالی، که بیدار باشـید، خود را بر آنها عرضه دارید. و درین حدیث بصـراحت «۱» مبیّن فرمودند که نفحات الطافشان دوام دارد، چنانچه خللی واقع گردد بالضروره از مستعدّ است که بمرتبه استعداد نرسیده است.

و در زیر این اشارت با بشارت تنبیهات عظیمه و جلیله موجود، و قاعده های خطیره و کثیره حاصل. در اوان تدبّر و تفکّر متأمّل را وقوف بر اینها حاصل است.

پس میفرمایند: وَ مِنْ شَرِّ غاسِقٍ إِذا وَقَبَ- استعاذه کننده «۲» در این محلّ همین نفس جزئیّه است مر انسان جزئی را از شروری که لازمه اشیائی است که ناشی اند از تقدیراتی که واقع اند در نواحی قدری که از قضا حاصل گشته است.

بعد از این تحریر باید دانست که عظیمترین امورات مذکوره در اینکه تأثیر در اجزای بدنیّه بتوسط جوهر نفس انسانی نمایند،

اشیائی باشند [که] با همان اجزاء داخل پوست عروق بدن میشوند «۳». و همان امور

---

(۱) در اصل: بصراحتا

(۲) در اصل: استفاذه کنند. متن عربی: «المستعیذ هو النفس الجزئیه». جامع البدائع، ص ۲۷

(۳) متن عربی: «ثمّ ان أعظم تلك الامور تأثیرا فی الاضرار بجوهر النفس الانسانیه الأشیاء الداخله معها فی اهاب البدن» جامع البدائع، ص ۲۷

گاهی مر جسم را آلت اند، بدانها کار می نمایند «۱». و زمانی سرمایه نکال و وبال اند. و اوانی سبب مشقّت و عسرتش میگردند. و همان امور عبارت از قوای حیوانیّه و قوای نباتیّه است.

امّا قوای حیوانیّه ظلمتی است تاریك و تیره. و سابقا معروض گردید که مادّه و بدن حیوانی منبع ظلمت و شرّ و عدم است. و ازین مواد مقرر است بغیر از تیره گی و ظلمت باید چه بحصول آید. پس آنچه در حضرت با کبریای سبحانی عزّ و جلّ در مقام استعاذه درآید باید نفس ناطقه باشد، که آن فی حدّ ذاتها در جوهر خویش تقیّ و نقیّ و صاف و مبرّا از کدورت بدن و علائق اوست. و بعلت صفوتی که دارد بسان آئینه قابل انتقاش هزاران هزار صور و حقایق است. و نفس ناطقه فی حدّ ذاتها لطافت و انواری که دارد بمعرض زوال و فنا نمی رسد، مگر بدنی که در وی قوای حیوانیّه مسطور آید و صور تخیّلیّه و وهمیّه و امثال آنها از شهوت و غضب در آن مکتوب گردد.

درین حین چنانچه زنگ آئینه را تیره و تار می نماید، قوای مذکوره نفس ناطقه را از کیفیّت نورانیّه فطری خود زائل «۲» مینمایند.

و اموری که از خارج در اشیاء انفلاق

که سرمایه وجود است و عدم از وی معدوم میشود، که از مضمون برب الفلق مفهوم شد، در جوهر نفس ناطقه دم بدم تجدّد بهم میرسانند «۳». چون آن مذکور شد، بعقب همان انفلاق کلمه ما خلق را آوردند که متحلّی حلیه عموم است. زیرا انفلاق همین

---

(۱) متن عربی: «و هی التی تکون آله لها من وجه و وبالها علیها من وجه».

جامع البدائع، ص ۲۷

(۲) کذا.

(۳) عبارت روشن نیست. متن عربی اینست: «و الامور الّتی تحصل فی الشی ء من الخارج تکون متجدّده، فاذا تلک الظلمه متجدده ..». جامع البدائع، ص ۲۷

پنج رساله، ص: ۵۶

خبر را متضمّن است، بخلاف ما خَلَقَ که متضمّن خیر و شرّ هر دو هستند.

لکن شروری که در وقب غاسق حاصل است مشارکت با شَرِّ ما خَلَقَ دارد، شرکت خاص مر عامّ را. لکن چون این خاص را مزیّتی بود در اینکه نفس مذکوره را مظلم و تیره و تار میساخت، از آن جهت اتیان بدان لازم بود، تا اینکه دانسته شود که حصول آن حالت در نفس ناطقه از عظیم ترین رذائل است، باید از آن اجتناب حاصل آید و اسباب مخالطتش برچیده شود.

بعد از آن میفرمایند: وَ مِنْ شَرِّ النَّفَّاثاتِ فِي الْعُقَدِ، اشارت است بحصول قوای نباتیّه که بتدبیر بدن موکّل اند، و در نشو و نمای او باعث و سبب اند.

باید دانست که جسم را عقده و پیوند بسیار بسبب اختلاط عناصر اربعه حاصل است. لکن عناصر فی حدّ ذاتها با یکدیگر پیوسته در اختلاف و تنازعند، و مدام سعیشان بر این است که از یکدیگر جدا شوند. چون بعضی از ایشان سورت و تیزی [دارند]، برخی دیگر

شکسته اند و کارشان در یکدیگر بفعل و انفعال انجامیده ازین ترکّب و تکسّر بدن حیوانی و مزاج حاصل شده.

پس آنچه ازین عناصر بکیفیّت نفّاثیّت متکیّف است قوای نباتی است.

زیرا نفث است [که] سعی در ازدیاد جوهر نفس در مقدار آن فی جمیع- الجهات می نماید، یعنی طولا و عرضا و عمقا. و این قوای نباتیّه پیوسته در ازدیاد جسم که طالب غذاست، و از آن غذا نما بهم رسانیده، سعی مینماید. و درین سعی و ازدیاد جسم را مزیّت حاصل میگردد. بخلاف صنعتهای دیگر که اگر از جانبی مزید نمایند بالضّروره باید از جانب دیگر بمعرض نقصان رسانیده باشند. حدّاد اگر چه آهن را بکوبیدن دراز و پهن نماید، البته از جانب ثخن و عمق آن کم میکند، مگر از خارج آهنی

پنج رساله، ص: ۵۷

دیگر بر آن اضافه کند؛ بخلاف قوای نباتیّه که در جوهر اعضای حیوانی طولا و عرضا و عمقا مزید مینمایند.

پس آنچه مشابهتش بقوای «۱» نباتیّه بیشتر باشد نفث است، زیرا بدان اشیاء را انتفاخ دست میدهد، و بحسب مقدار آن شی ء را مزید میگرداند، خواه از طول و یا عرض و یا عمق. پس آنچه نافث عقد [است] قوای نباتیّه است.

و بالجمله شرّی که لازم است میان قوه حیوانیّه و قوه نباتیّه و در جوهر نفس ناطقه باشد و مایه منقصت آن گردد این است که آنچه علایق بدن باشد بتوسط آن شرور بدن محکم شود [و] نگذارد نفس ناطقه «۲» تغذّی بغذاهائی که موافق و ملایم اصل جوهر اوست بنماید.

و غذای موافق او یکی اینست [که] احاطت بملکوت سماوات نماید و تفکّر و تدبّر در مصنوعات زمین کند، و در

دل خود نقوش باقیه منقش سازد، چنانکه بعضی گفته اند:

هان غذای روح تو فکر خداست جوهر تو زین عرضها دان جداست

همتی کن اندرین کاخ غرور تا برون

«۳» آیی پی دار سرور

آسمانها را یکایکٔ طی کنی روی جان را سوی عرش حیّ کنی

یوسفی تو، چاه کنعان تا بکی؟ مکر اخوان و فغان و وا اخی

مصر را بهر تو آئین بسته اند جان اعدا بهر تو اشکسته اند

آوخ آوخ تو ندانی قدر خویش گاه فکر یار و گاهی رنج کیش

بعد از آن میفرمایند: وَ مِنْ شَرِّ حاسِدٍ إِذا حَسَدَ. باز از حضرت

---

(۱) در اصل: بالقوای.

(۲) در اصل: نگذارد و نفس ناطقه. متن عربی اینست: بالجمله فالشرّ اللازم من هاتین القوتین فی جوهر النفس استحکام علائق النفس و امتناع تغذیها بالغذاء الموافق، اللائق بجوهرها». جامع البدائع، ص ۲۸

(۳) در اصل: بیرون.

ایشان امر است باستعاذه از نزاع و جدل شرّی که حاصل است از بدن و قوای او و نفث. پس بدرستی چون «۱» از حضرت حق سبحانه و تعالی اشارت بشروری که لازم اجسام متغذیه است گردید، و بتفصیل بدانها اشارت واقع شد که اول بار ابتداء از شرّی بوده که لازم قوای حیوانیّه است، پس قوای نباتیّه انفراد [ا]، پس در بدن باز بقوای دوگانه حیوانیّه جمعا، و بچیزی دیگر که میان بدن و میان نفث واقع گشته بود و از آن نزاع و جدل برخاسته و بهم پیوسته، و آن عبارت از حسدیست ناشی از میان حضرت ابو البشر علیه السلام و میان ابلیس لعنه اللّه. و این معنی دردی بود بغایت مشکل، پس

امر باستعاذ [ه] از جمیع این شرور که در مشکل بیدرمان اند «۲» بمبدإ اول صدور یافت.

مخفی نماناد این سوره مبارکه دلالت بر کیفیّت صدور شرور ناشیه از قضای الهی مینماید. و حصول این شرور بالغرض است لا بالذّات، و الّا مکرّر مشروح شد که در قضا سوای خیر چیزی دیگر در آن «۳» نیست.

زیرا منبع آن شرور بحسب نفس انسانی منحصر در قوای حیوانیّه و نباتیّه و علایق بدن است.

بنا بر این مذکورات، بر نفس ناطقه که سرمایه وبال و نکال اند بر بدن، سبحان اللّه تا چه مرتبه اعراض ازینها شیرین و نکوست «۴»، و مفارقت از اینها تا بچه حیثیت مقبول و مطبوع است، اگر مفارقتش بالذات باشد و بریدن و انقطاع از علاقه و جمیع حالات باشد. رزقنا اللّه تعالی التجرّد التامّ.

---

(۱) ظاهرا چون زائد است.

(۲) کذا. شاید «در» زائد است.

(۳) کذا.

(۴) عبارت مضطرب است. متن عربی اینست: «و اذا کان ذلک وبالا- و کلا- علیها (ای علی النفس) فما احسن حالها عند الاعراض عن ذلک». جامع البدائع، ص ۲۹

پنج رساله، ص: ۵۹

تفسیر سوره ناس ترجمه کلام شیخ رئیس است

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ مَلِکِ النَّاسِ. سابقا در اوان تفسیر سورتین مبارکتین توحید و فلق مفهوم گردید ربوبیّت ربّ عبارت از ترتیب کامله حضرت حق سبحانه است مر مکوّنات و موجودات را، و تربیت نیز عبارت و اشارت است بتسویه مزاج بدنی. زیرا انسان موجود «۱» کامل محسوب نمی شود مادام که بدن او مستعدّ و آماده نشود. و مقرر است که همین استعداد حاصل نمی شود مگر به تربیت لطیفه و تمزیج پاکیزه و نیکو که عقل عقلا از درک آن قاصر

آید. و همین معنی است که مذکور گردید آنچه نصّ کریمه: فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي بدان دلالت مینماید.

پس اولین درجات خلق تربیت است مر بـدن را بدین که تسویه مزاج او حاصل آید. بنا بر این اولین نعمتهای خلاق عالم جلّ و علا بر انسان کامل این است [که] او را بمرحمت خود تربیت میفرمایند، بدین که بتسویه مزاج او میپردازند.

و چون تمکّن تربیت متمکّن گردیـد، در وی فیضـان رحمت دیگر میفرماینـد، بـدین که نفس ناطقه بـدیشان عطا میفرماینـد. و اعضای بدن او را از قوای حسّیّه و خیالیّه [و] وهمیّه و فکریّه گردانیده «۲»، و سمع و

---

(۱) در اصل: بموجود.

(۲) متن عربی: «و ذلـک بان افاض علیه نفسا ناطقه و جعل اعضاء البـدن بما فیها من القوی الحسّـیه و الخیالیه ...» جامع البـدائع، ص ۳۰

بصـر و شمّ و ذوق و لمس و شـهوت و غضب و جماع بدیشان عطیّت می کنند، و عضلاتش را قوای متحرّکه نیز کرامت کرده، و قوای نباتیّه از غاذیه و شعبه های آن از ماسکه و جاذبه و هاضمه و دافعه و منمیه و مولده نیز کرم کرده اند.

و فی الجمله قوای نبـاتیّه و حیوانیّه که دارد، بـا اینکه احوال هر یـک از آنهـا در نهایت اختلاف است و متعلّقاتشان غایت تباین دارد و مأخـذشان گروه گروه و جـداگانه اسـت، همـه اینهـا را مقهـور و مغلـوب تـدبیر نفس نـاطقه روحـانیّه [و] شـریعه کـامله گردانیده. چون اول بار بتسویه مزاج او پرداختند ثانیا او را مقهور نفس گردانیدند، که حضـرت حق سبحانه ملک حق و پادشاه مطلق است که تدبیر بدن را نفس نفیس

می فرمایند «۱». و بعد از آن نفس را با جوهری که دارد مشتاق باتّصال بدان مبادی که از آنها جدا گشته است مینمایند، و متوجه باعتکاف بر بساط قرب حضرت خود میسازد. و راه ملازمت کوی خویش بدیشان نشان میدهد، و از مشاهده آثار بهجتش دمبدم مزید میسازد، و انسیّتشان بقرب حضرت بمرتبه کثرت میرساند.

و همین شوق ثابت جبلّی و غریزی که نفس انسانی دارد مدام بر این است که طلب و ترغیبشان برین معنی باشد که مدام در تضرّع و ابتهال بدان مبادی با عظمت و جلال باشد، در اینکه شیئا فشیئا افاضه انعام عام مقدسه جهت خود تحصیل سازد. و همین طلب بدستیاری حرکاتی است از عقل ناشی- اگر نفسشان بمرتبه عقل بملکه رسیده باشد- و یا بدستیاری استعانه

---

(۱) ظاهرا: تدبیر بدن نفس نفیس را می فرمایند. اصل عربی: «اذ یملک تفویض تدبیر البدن الی النفس». جامع البدائع، ص ۳۰

نمودن از قوای باطنه است، و آمیخته گردانیدن صورتهای قوای باطنیّه و معانی آن، و حرکت دادن همان قواست بچندین حرکات نوع نوع که بحسب همان حرکات مستعدّ قبول فیوضات گردد. و تمامی اینها عباراتی است که صدور ازین قول می یابند، جهت همان مبادی صادر میشوند.

پس نفس درین درجه قبول عبادت می کند «۱». و همان مبادی عبارت از مبدأ فیوضات است، جلّ شأنه. زیرا مقرّر است مبادی را در هنگام تلبّس بیکی ازین حالات اسمی جداگانه حاصل است. پس در هنگام که تکوّن مزاج می نمایند او را «ربّ» میخوانند. و در هنگامی که فیوضات وافره بنفس میرسانند ملکش میگویند. و در هنگامی که نفس را بخود متشوّق میسازد، و میخواهد

او را بمبـدإ اتصال دهـد آلهش می نامنـد، و درین مقام درجات اصـناف تعلّقهای میانه مبادی و نفوس «۲» بواهب صور و مدبّر امور واقعه در زیر کره فلك قمر میرسد؛ یفعل ما یشاء و یحکم ما یرید.

و در هنگـامی که کیفیّات استعاذه را بمبـدإ اوّل در سوره فلق بیان فرمودنـد، و آن تبیین عبارت از مبـدأ وجود که تعبیر از آن بانفلاق صدور یافت «۳»، و ایضا در آن سوره نیز بیان کیفیّت شـرّ مشروح شد، درین سوره نیز بیان کیفیّت استعاذه بمبدإ قریب که وهّاب صورند و مبدأ ارواح و اجسام در زیر کره قمر، و بیان درجات آن، صدور یافت.

---

(۱) در اصل: می کنند.

(۲) متن عربی: «درجات اصناف التعلّقات بین المبادی و النفوس» جامع البدائع، ص ۳۱

(۳) اصـل عربی اینست: «و لمـا تبین کیفیه الاسـتعاذه بالمبـدإ الاول فی السوره الاولی، و هو مبـدأ الانفلاق ای المبـدأ للوجود .. ففی هذه السوره بیّن کیفیّه الاستعاذه بالمبدإ القریب ..». جامع البدائع، ص ۳۱

پس میفرمایند: مِنْ شَرِّ الْوَسْواسِ الْخَنَّاسِ. وسواس عبارت از قوائی «۱» است که وسوسه از آنها پدید میگردد [و] آن قوه متخیّله است بوفـق صـورتی که دارد، که در نفس حیـوانی مسـتعمل است «۲». یعنی عمـل مینماینـد، پس حرکـات قوه متخیّله و نفس حیوانی بمخالفه یکدیگر است.

پس روی نفس حیوانی بطرف مبـادی میباشـد که او از آن جـدا گشـته و درین محل رسـیده. امّا قوه متخیّله نیست که بوسوسـه پردازد مگر در سـینه آنها هنگامی [که] بفکر مواد انـد و بعلایق می پردازند «۳». پس برین حالشان میگـذرد، و بر فکرشان مزید میکند واوها «۴» را بمرتبه خنس درمی آورد.

پس خنس این قوه متخیّله بحرکت بالعکس است، بخلاف حرکت نفس.

بعد از آن میفرماید: يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ. معنی این کلام [آنست که] خناسی که عبارت از قوه متخیّله است، نیست که بوسوسه بپردازد «۵» مگر در سینه هائی که مطیّه نفس انسانی اند. زیرا مقرر است [که] متعلّق اوّل جهت نفس انسانی قلب است، و بتوسط ایشان ثبوت قوی

---

(۱) در اصل عربی مفرد است: هذه القوّه التی.

(۲) اصل عربی: «بحسب صیرورتها مستعمله للنفس الحیوانیّه». جامع البدائع، ص ۳۱

(۳) متن عربی: «فالقوه المتخیّله اذا جذبتها الی الاشتغال بالماده و علائقها فتلك القوه تخنس، ای تتحرك، بالعکس و تجذب النفس الانسانیه الی العکس». جامع البدائع، ص ۳۱.

(۴) در اصل چنین است. شاید: اوهام را.

(۵) اصل عربی: «معناه ان الخنّاس هو القوه المتخیله انما یوسوس فی الصدور ...» جامع البدائع، ص ۳۱

پنج رساله، ص: ۶۳

در سایر اعضای دیگر واقع میگردد. پس تأثیر وسوسه اوّل بار در سینه اتفاق می افتد.

بعد از آن میفرمایند: مِنَ الْجِنَّهِ وَ النَّاسِ. «جنّ» عبارت از استتار است و «انس» [عبارت] از استیناس. و مراد از اینها حواس ظاهره و باطنه است. و آنچه در تفسیر این دو سورت بحیّز تحریر رسید نهایت عقل و درک من است. و اللّه اعلم بحقائق الامور.

پنج رساله، ص: ۶۵

رساله بعض الافاضل الی علماء مدینه السلام فی مقولات الشیخ الرئیس

اشاره

پنج رساله، ص: ۶۷

مقدمه

رساله ای که پس از این مقدمه می آید رساله ای است فلسفی که بنام «رساله بعض الافاضل الی علماء مدینه السلام فی مقولات الشیخ الرئیس» خوانده شده، و باحتمال بسیار قوی از آثار ابن سیناست.

مأخـذ عمـده انتساب این رساله بابن سـینا آنست که در بعضـی از نسـخ قدیمی «رساله سـر گذشت» تألیف عبید اللّه جوزجانی، شاگرد ابن سینا، نام رساله ای که از نام رساله حاضر در زمره آثار شیخ دیده میشود.

از جمله در نسـخه مجمـوعه اونیورسـیته اسـلامبول، بشـماره ۴۷۵۵، مـورخ ۵۸۸ هجری، و نسـخه مجموعه کتابخـانه ایـاصوفیه، بشماره ۴۸۵۲، که ظاهرا در اواخر قرن شـشم هجری نوشـته شده در ضـمن آثار ابن سـینا رساله ای بنام «رساله الی علماء بغداد یسألهم الانصاف بینه و بین رجل همذانیّ یدّعی الحکمه» مذکور گردیده «۱».

ابن ابی اصـیبعه نیز در طبقات الاطباء در ضـمن آثار شـیخ از رساله ای بهمین نام یاد می کنـد «۲». این عنوان بر مضـمون رساله حاضـر کاملاـ منطبق است. زیرا موضوع این رساله اختلافی است که میان صاحب رساله و دانشـمند دیگری که وی در همـدان دیده است در موضوع «وجود کلّی طبیعی» روی داده است.

دانشمند همدان معتقد است که «کلّی طبیعی» وجود عینی و خارجی

---

(۱) این اطلاعـات را آقای دکتر یحیی مهـدوی در اختیار نگارنـده گذاشـتند. به «فهرست آثار ابن سـینا» تألیف ایشان، (تهران، ۱۳۳۳) ص ۱۱۸- ۱۱۷ رجوع شود.

(۲) عیون الانباء فی طبقات الاطباء، طبع مصر، ۱۸۸۳، جلد دوم، ص ۲۰

دارد و در تحقّق

پای بند مصادیق جزئی نیست. صاحب رساله، که پیداست از پیروان فلاسفه مشّاء است، بعکس بر این عقیده است که «کلّی طبیعی» تنها وجود ذهنی دارد، و ذهن آدمی است که آن را از مصادیق جزئی منتزع میسازد.

صاحب رساله نام خویش را در رساله نمی آورد، و از خود بعنوان «مردی دوستدار فلسفه، اهل بخارا» نام میبرد که گذارش بهمدان می افتد و در این شهر بدانشمندی برمی خورد که اهل حکمت و فلسفه است، اما عقایدی غریب دارد و مدعی است که این عقاید را از بغدادیان آموخته است.

صاحب رساله نامه ای بفیلسوفان بغداد میفرستد و بحث و اختلاف خود را با دانشمند همدانی برای اظهار رأی ایشان عرضه میدارد. عین عبارت صاحب رساله اینست: «ان رجلا من اهل بخارا احبّ الفلسفه، و جهد فیها بمقدار ما اوتی من المقدور. و لما عرضت له السفره الی هذه البلاد، لقی قوما ممن خذوا عنکم. فکانوا یحلّونه محل اهل العلم، و کان یسمع منهم اصولا مشاکله لما اخذها من معلّمیه، و الکتب التی استفرغ فی تدبّرها جهده، و النتائج التی نتجت بفکره. حتی بلغ همذان، فصادف بها شیخا کبیرا غزیر المحاسن، وافر العلوم، متقنا فی العلوم الحکمیه و الشریعه السمعیه.

فاستأنس و استطاب مجاورته الّا انّه لما استکشف مذاهبه، صادفها غریبه عجیبه، مباینه لما فهم من الاقدمین ... یقول ان هذا بدیهه و ان هذا اجماع (کذا)، و ان هذا مأخوذ من افواهکم، معشر الحکماء، بمدینه السلام، و من افواه من سلف منکم ...

و اذا حللت له مقائیسه و اثبت عقمها و انتاجها غیر مطلوبه، لم ینجع فیه، بل رام اصلاحها بما هوا بعد من الاول.

پنج رساله، ص: ۶۹

و قد

انفـذت اليكم، متعنـا اللّه بكم، نسـخه مقاله فی نقض مـذهب تقفون عليه، و مقاله لی فی ابانه بعـده عن الحق ..» «۱» انتساب اين رساله را بابن سـينا منابع ديگری نيز تأييد می كند، از جمله ملا صدرا در كتاب اسـفار اين رساله را با نقل موضوع آن بابن سينا منسوب می كنـد «۲». عين عبـارت وی اينست: «و قـد بيّنـوا فی كتبهم و تعـاليمهم أنّ الكلّی بمـا هـو كلّی ممـا لا ـ وجـود له فی الخـارج. و للشـيخ الرئيس رسـاله مفرده فی هـذا البـاب، شـنع فيهـا كثيرا علی رجل غزير المحاسن كثير السن قـد صادفه بمـدينه همـذان، قـد توهّم ان معنی وجود الا ـ نواع و الاجنـاس فی الاعيـان هو ان يكون ذاتـا واحـده بعينها مقارنه لكلّ واحـد من الكثره المحصـله المختلفه مطابقه لها ...» «۳» ابن سـينا در كتاب شـفا نيز، آنجا كه از «وجود كلّی طبيعی» گفتگو ميكنـد، بدسـته ای از متفلسـفان اشاره می كنـد كه عقيده ای نظير عقيده دانشـمند همدان دارند، و از آنها بنام «طائفه ممّن يتشـحّط فی التفلسف» ياد می كند «۴». اين را نيز ميتوان قرينه ای در تأييد انتساب رساله بابن سينا بشمار آورد.

قرينه ديگری برای انتسـاب اين رسـاله بـابن سينا شـهرت اين انتسـاب است، چنـانكه در فهرست مجموعه خطی كه در طبع اين رساله اصل قرار

---

(۱) ص ۷۶- ۷۳ كتاب حاضر. در نقل اين قسمت بعضی تصحيحات قياسی بكار رفته است.

(۲) سفر اول، منهج سوّم، فصل دوم.

(۳) رجوع شود به «فهرست آثار ابن سينا»، تأليف دكتر يحيی مهدوی، ص ۱۱۸- ۱۱۷.

(۴) مقاله پنجم، فصل اول الهی شفا. رجوع شود به «فهرست كتب اهدائی آقای سيد محمد مشكاه بدانشگاه تهران» جلد سوّم،

تألیف آقای محمد تقی دانش پژوه، تهران، ۱۳۳۲، ص ۴۸.

پنج رساله، ص: ۷۰

گرفته این رساله بشیخ نسبت داده شده است.

هویّت دانشمندی که صاحب رساله در همدان دیده است درست دانسته نیست. در این باب و هم چنین در باب آراء فلاسفه دیگر درباره وجود کلّی طبیعی، دانشمند فاضل آقای محمد تقی دانش پژوه تحقیقی کرده اند که در «فهرست کتابهای اهدائی آقای سید محمد مشکاه بدانشگاه تهران» بطبع رسیده است «۱». بموجب تحقیق ایشان ممکن است مدعی صاحب رساله ابو القاسم کرمانی باشد که از معاصران ابن سینا بوده و با وی در بسیاری از مسائل اختلاف داشته است.

***

نسخی که در طبع این رساله مورد استفاده قرار گرفته از این قرار است:

۱- نسخه الف مجموعه خطّی متعلق بکتابخانه ملّی ملك، بشماره ۴۶۹۴، بقطع ۵۰/ ۱۲ ۵۰/ ۲۲ سانتیمتر، که بخطی نزدیک بخط تعلیق در سالهای ۲۲- ۱۰۲۱ نوشته شده و قدیمیترین نسخه ایست از رساله مزبور که بدست نگارنده رسیده است.

۲- نسخه ب مجموعه خطی متعلق بکتابخانه مدرسه سپهسالار، بشماره ۱۲۱۶، بقطع رحلی بزرگ. تاریخ تحریر یکی از رسالات این مجموعه ۱۲۶۶ است.

۳- نسخه ج مجموعه خطی، متعلق بکتابخانه مدرسه سپهسالار، بشماره ۱۲۱۶، بقطع رحلی بزرگ. این مجموعه در سال ۱۲۷۷ بدست مهر علی الخونیساری نوشته شده و رساله مورد بحث در صفحات ۱۱۵- ۱۱۲ آن قرار دارد.

---

(۱) مجلد سوم، تهران ۱۳۳۲، ص ۵۴- ۴۷

پنج رساله، ص: ۷۱

نسخه اهدائی جناب آقای سید محمد مشکاه بدانشگاه تهران از روی دو نسخه اخیر نوشته شده «۱» این نسخ همه مغلوطاند و در آنها حذف و اشتباه بسیار است. نسخه ج که از همه نسخ مغلوط تر

است پیداست یا از روی نسخه الف نوشته شده و یا با آن اصل مشترک دارد. نسخه ب در بسیاری موارد با این دو نسخه متفاوت است و در تصحیح متن کمک می کند.

در طبع این رساله نسخه الف، یعنی نسخه کتابخانه ملی ملك را که قدیمترین نسخ است اصل قرار دادم و نسخه بدلها را در حاشیه آوردم. هر جا در صحّت یکی از نسخه بدلها تردید نبود، نسخه اصل را در حاشیه قرار دادم. تصحیحات قیاسی را نیز عموما در حاشیه آوردم. هر جا عبارت مضطرب بود و در صحت قرائت تردید بود، از معرب ساختن کلمات خودداری کردم تا موجب اشتباه نشود و خواننده در حدس خود آزاد باشد.

در تصحیح و معرب ساختن متن این رساله مدیون مساعدت گرانبهای دوست فاضل دانشمند آقای جلال الدین محدث ام که با لطف بی منتها نگارنده را در گشودن دشواریها مدد فرمودند و طبع این رساله را بمدد علم خویش آسان کردند. همچنین درین باب از تذکّرات و راهنمائیهای دوست دانشمند و تیز بین خود آقای عباس زریاب خوئی فایده برده ام.

«رساله بعض الافاضل» را امسال دانشمند محترم آقای محمد تقی دانش پژوه نیز در شماره سوم «فرهنگ ایران زمین» انتشار داده اند

---

(۱) رجوع شود به «فهرست کتابهای اهدائی آقای سید محمد مشکاه بدانشگاه تهران» تألیف آقای محمد تقی دانش پژوه، جلد سوم، ص ۵۴

و فضل تقدّم ایشان راست. در طبع این رساله نسخه چاپی ایشان نیز مورد استفاده نگارنده بوده است.

با آنکه در طبع این رساله این جانب از افادات دانشمندانی که نامشان گذشت برخوردار بوده ام مسئولیت هر گونه خطا در تصحیح رساله بعهده

نگارنده است.

پنج رساله، ص: ۷۳

[متن]

رساله بعض الافاضل الى علماء مدينه السلام «۱» فى مقولات الشيخ الرئيس بسم اللّه الرّحمن الرّحيم سلام اللّه على مشايخ العلم و الحكمه بمدينه السّلام، مدّ اللّه فى اعماركم، و زاد فى الخيرات لديكم، و افاض من حكمه عليكم، و رزقنا مجاورتكم، و عصمنا و ايّاكم من الخطاء «۲» و الخطل؛ إنّه واهب العقل و مفيض العدل و له الحمد، و السّلام على «۳» رسوله و آله الطّيّبين الطّاهرين.

و بعد، إنّ رجلا من اهل بخارا احبّ الفلسفه و جهد فيها بمقدار ما اوتى من المقدور. و لمّا عرضت له السفره الى هذه البلاد، لقى قوما ممّن «۴» اخذوا عنكم، فكانوا يحلّونه محلّ اهل العلم، و كان يسمع منهم اصولا مشاكله لما اخذها من معلّميه و الكتب

---

(۱) فى نسخه الاصل: السّلم. نسخه ج: السلام. العنوان محذوف فى نسخه ب.

(۲) نسخه ب: خطأ.

(۳) نسخه ب: و على.

(۴) نسخه ب: من.

پنج رساله، ص: ۷۴

التى استفرغ «۱» فى تدبّرها جهده و النتائج الّتى نتجت لفكره «۲»، حتى بلغ مدينه همذان، فصادف بها «۳» شيخا كبيرا غزير المحاسن «۴»، وافر العلوم متقنا «۵» فى العلوم الحكميّه و الشريعه السّمعيه، فاستانس «۶» و استطاب مجاورته، الّا أنّه لما استكشف مذاهبه صادفها غريبه، عجيبه، مباينه لما فهم عن «۷» الاقدمين:

أمّا المنطق فمنطق آخر، و امّا الطبيعيات فطبيعيّات أخر، و أما الآلهيات فنمط مناسب لكلام الصوفيّه، عجيب. و رأى له ايضا فى الهندسه رقما آخر. و تعجّب «۸» من شى ء لا يزال يصير «۹» عليه عند كل مخالفه يعرض، و يقول «۱۰» انّ هذا «۱۱» بديهيّه، و انّ

---

(۱) نسخه ب: استفرق.

(۲) نسخه ب: انتجت بفكره.

(۳) بناء على نسخه ب. فى الاصل و فى نسخه ج: به

(۴) فى جميع النسخ: غزيرا بمحاسن.

(۵) بناء على نسخه ب. فى الاصل و نسخه ج: متيقنا.

(۶) نسخه ب: استأنف.

(۷) نسخه ب: من.

(۸) نسخه ج: يعجب.

(۹) كذا فى جميع النسخ ظ: يصرّ.

(۱۰) محذوف فى نسخه ب.

(۱۱) كذا. ظ: هذه.

هذا اجماع، و انّ هذا مأخوذ من أفواهكم معشر الحكماء بمدينه السّلام و من أفواه سلف منكم قد انقرض، بارك اللّه فى أعماركم.

و إذا تكلّم تكلّم بنوع آخر من المقاييس يراها منتجه لمطلوباتها «۱»، و هى غير منتجه لها بالفعل و لا بالقوه القريبه من «۲» الفعل. و اذا حللت له مقائيسه و اثبت «۳» عقمها «۴» و انتاجها غير مطلوبه، لم ينجع فيه، بل رام اصلاحها «۵» بما هو أبعد من الاوّل.

و قد انفذت «۶» إليكم، متّعنا اللّه بكم، نسخه مقاله «۷» فى نقض مذهب يقفون «۸» عليه، و مقاله لى فى ابانه بعده عن الحق.

ثم كتبت بعد ذلك مذاهبه فى مسائل أخرى «۹» لما ورد «۱۰»

---

(۱) نسخه ب: لمطلوبه.

(۲) نسخه ب: الى.

(۳) نسخه ب: ابنيت.

(۴) بناء على نسخه ب. فى الاصل و فى نسخه ج: عمقها.

(۵) بناء على نسخه ب. فى الاصل و فى نسخه ج: اصطلاحها.

(۶) بناء على نسختى ب و ج. فى الاصل: انقذت.

(۷) نسخه ب: نسخه و مقاله.

(۸) كذا فى جميع النسخ. ظ: تقفون

(۹) بناء على نسخه ب. فى ساير النسخ: اجرتنى.

(۱۰) نسخه ب: اورد.

پنج رساله، ص: ۷۶

فيها قياسات له أولى، بل نفس المذهب.

أسألكم

أن تصرّحوا عن الحقّ. فانّ المذاهب كلّها إمّا حقّه «۱» و إمّا باطله «۲» لها قوه، و إمّا من «۳» جنس الغفله و القصور.

فأسألكم أن تدلّوا على مذهبى و مذهبه فى تلك المسائل أنّه من أىّ القسمه «۴» الثلاثه.

و أعلموا انّكم، اطال اللّه بقاءكم و حرس قصدكم، اذا تصفّحتم كلام الرجل لمتم «۵» من محلّه «۶» محل النقض و المقابله «۷»، و استحقرتم «۸» من يتعرّض لذلك و يضيع «۹» وقته به. لكن لكلّ انسان عذر فيما يفعله، لا يقف عليه غيره. و اللّه اسأل أن يحرس جماعاتكم و يطيل مدّتكم.

---

(۱) بناء على نسخه ب. فى ساير النسخ: حقه.

(۲) نسخه ج: باصلا.

(۳) نسخه ب: عن.

(۴) كذا فى جميع النسخ و لعلّ الصحيح: القسم.

(۵) نسخه ج: ملتم.

(۶) كذا فى جميع النسخ. ظ: يحلّه.

(۷) نسخه ب: مقائيه او مقايله.

(۸) نسخه ج: اسحقه ثم.

(۹) كذا فى جميع النسخ. ظ: يضيع.

پنج رساله، ص: ۷۷

حكايه المسأله التى «۱» كتب هذا الشيخ مقاله فيها عند هذا الشيخ، أدام اللّه توفيقه: أنّ فى الوجود انسانيه واحده، هى بعينها مقارنه للعوارض الّتى يتقوّم بها شخص زيد، و هى مع هذه العوارض غيرها مع ذلك العارض، و غير متغيّره بنفسها، و اذا مات زيد فقد فارقها الاعراض الخاصّه بزيد فقطّ.

و أمّا عين تلك الانسانيه فهى باقيه و إنّما يفسد منها مقارنتها لتلك الاعراض فقطّ، و إنّه ليس فى زيد انسانيه تقارن اعراضه غير الانسانيّه التى فى عمرو لمقارنه «۲» لاعراضه، و إن كان من حيث هو يقارن «۳» هذا، غيره من حيث هو يقارن ذلك «۴»، و ذاته، الموضوع للامرين «۵»، شى ء آخر، ثالث،

و لا جزء «۶».

بل انسانیه واحده بعینها، مقارنه لاعراض کلّ واحد منهما «۷»،

---

(۱) محذوف فی نسخه ب.

(۲) نسخه ب: المقارنه.

(۳) محذوف فی نسخه ج.

(۴) عباره «یقارن هذا غیره من حیث هو یقارن» محذوف فی نسخه ب.

(۵) نسخه ب: لامرین.

(۶) بناء علی نسخه ب. فی نسختی الاصل و ج: لآخر.

(۷) نسخه ب: منهما فقط.

پنج رساله، ص: ۷۸

و لا هذا فقط «۱»، بـل هی بعینها الّتی یقارن المواد، و هی بعینها التی یفعل «۲» فیتجرّد «۳» [و] یرتسم فی العقل و هی بعینها التی فی عقـل «۴» کـل واحـد منّیا، و فی العقـل الاـوّل، فانّهـا ذات واحـده هی بعینهـا باقتران أعراض یصـیر «۵» انسـانیه عمرو باعتبار حصولها معقوله صوره فی العقل «۶»، و هذا کلّه معا فی زمان واحد.

قـال: و لیس المعقـول کالمثـال للموجـود فی الاعیـان منهـا، بـل هـو هو بعینه. بـل قـال: انّ الصوره المنطبعه فی المرآه، الانطبـاع الشّبحی، هی بعینها الصوره التی فی وجه زید، لا آخر مثلها و خیال لها، هی شی ء فی نفسها آخر «۷».

قال: و وجود الانواع و الاجناس فی الاعیان هو ان یکون ذات واحده مقارنه هی بعینها لکل واحده من الکثره. فتاره

---

(۱) کذا فی جمیع النسخ.

(۲) کذا.

(۳) نسخه ب: فتحر.

(۴) نسخه ج: فی العقل.

(۵) بناء علی نسختی ب و ج. فی الاصل: بصیر.

(۶) نسخه ب: صوره العقل.

(۷) کذا فی الاصل و فی نسخه ج. نسخه ب: آخر فی نفسها.

پنج رساله، ص: ۷۹

یقول إنّ الانسان مثلا هو النوع الّذی یذکره «۱»، و تاره یندم فیجعله الانسانیه بلا إنسان. و الذی یدعو هذا الرجل إلی هذا

الاعتقاد ما يسمعه من القوم، إنّهم يقولون إنّ الاشخاص قد تشترك و تتباين «۲»، و انّها تشترك «۳» فی حقیقه واحده و معنی واحد. فیتعذّر علیه تحصیل غرضهم «۴» فی استعمال لفظه «۵» الواحد فی هذا الموضع. فسبق وهمه «۶» الی انهم یرون «۷» أنّ الحقیقه الواحده، ذاتا «۸» واحده فی الوجود، و یظنّ أن معنی قولهم الانواع و الاجناس موجوده فی الاعیان من حیث هی طبائع، لا من حیث هی انواع و اجناس، کمالا «۹» یخفی علی احد

---

(۱) نسخه ب: نذکر.

(۲) نسخه ب: یشترک و یتباین.

(۳) نسخه الاصل: و انّها تشترک و تتباین و انّها تشترک. نسخه ج: و انّها تشترک. نسخه ب: مشترک.

(۴) بناء علی نسخه ب. فی نسختی الاصل و ج: غیرهم.

(۵) نسخه ب: اللفظ.

(۶) نسخه ب: الوهم.

(۷) بناء علی نسخه ب. فی الاصل و فی نسخه ج: فسبق و همه انه یرون.

(۸) کذا فی الجمیع النسخ.

(۹) نسخه ب: لا ما لا یخفی.

پنج رساله، ص: ۸۰

من أنّ الغرض فی هذا أنّ حقیقه الانسان او الانسانیّه من حیث هی انسان و انسانیه موجوده فی الاعیان، لا من حیث هو واحد مشترک فیه الکلّ «۱»، لا من حیث «۲» هو طبیعه و قد فرض العموم لا حقا لها.

بل نقول إنّ المناقشه فی هذا الباب علی جهه اخری، و ذلک لانّ هذه الطبیعه و قد اشترک فیها موجوده طبیعه، هی بعینها مشترک بها، و لکن لا «۳» یعنون أنّ الذی لا یصحّ وجوده فی الاعیان هی «۴» الانواع و الاجناس المنطقیه التی هی صور فی النفس، منتزعه عن «۵» الکثره کأنّه لیس الغرض فی الابطال،

هو ابطال وجود طبيعه مشتركه فيها فى الاعيان، بل ابطال وجود ما فى النفس المنتزع عن الكثره. فلمّا فى الاعيان «۶» كان هذا

---

(۱) بناء على نسخه ب. فى الاصل و فى نسخه ج: الكلّى.

(۲) محذوف فى نسخه ب.

(۳) نسخه ج: لا يغنون. نسخه ب: يعنون.

(۴) نسخه ب: هو ان الانواع.

(۵) نسخه ب: من.

(۶) جمله «بل ابطال وجود ما فى النفس المنتزع عن الكثره فلما فى الاعيان» محذوف فى نسخه ج.

امر كان «۱» يخفى «۲» على أحد من الناس انّ الموجود فى النفس، و هو المنطقى، ليس موجودا فى الاعيان.

ثم نقول «۳» كرّه أخرى انّ الموجود فى النفس و الموجود فى الاعيان ذات واحده هى بعينها، لا آخر مماثل موجود فى الاعيان و فى النفس.

فاذا نبّه على هذا قال: انما ليست الانسانيه المعقوله، مثالا، موجوده فى الاعيان الخارجه من حيث هى فى النفس، فيحصّل كأنّه يقول انّما البحث و النظر عن الانسانيه النوعيّه هل هى موجوده فى الاعيان الخارجيه هو على معنى انها من حيث فى النفس «۴»، فهل هى باعتبار ذلك موجودا «۵» خارجا «۶» عن النفس فيكون هذا كان «۷» هو المشكل، حتى احتيج «۸» ان يبطل بما

---

(۱) محذوف فى نسخه ب.

(۲) كذا. ظ: كمالا يخفى؟

(۳) كذا. نسخه ب: تقول. ظ: يقول.

(۴) كذا.

(۵) كذا. لعلّ: كان موجودا.

(۶) نسخه ب: خارجا فی الاعیان.

(۷) کذا.

(۸) بناء علی نسخه ب. فی الاصل و فی نسخه ج: احتج.

پنج رساله، ص: ۸۲

قیل فی کتب ما بعد الطبیعه و بما قد یقال فی شروح المنطق أحیانا.

سبحان اللّه! هل یبلغ من عقل

انسان أن يظن أنّ هذا موضع خلاف بين الرواقيين و المشائين، حتى يظن الرواقيون بزعمه أنّ الانسانيّه، من حيث هى فى العقل، هى بعضها خارج العقل، فيحتاج أن يتكلّف المشّاؤون نقض «۱» ذلک، و انا للّه «۲» و هذا مذهب الرّجل. و يرى انّ هذا مأخوذ منكم، و مذهبكم بديهه «۳» و اجماع.

و الّذى انا اليه و اقوله «۴» أنّ الانسانيّه الموجوده كثيره، و ليست ذاتا واحده. و كذلک «۵» الحيوانيه الموجوده. لا كثيره يكون باعتبار اضافات مختلفه، بل ذات الانسانيه المقارنه لخواصّ زيد، هى غير ذات الانسانيّه «۶» لخواصّ عمرو. فهما «۷» إنسانيّتان

---

(۱) بناء على نسخه ب. فى الاصل و فى نسخه ج: بعض.

(۲) كذا. نسخه ج: انانيه. محذوف فى نسخه ب. لعلّ: انّا للّه؟

(۳) كذا.

(۴) بناء على نسخه ب. فى الاصل و فى نسخه ج: و الذى اليه و اقواله.

(۵) فى نسخه ج: يحرر ككک لكذلک.

(۶) جمله «زيد هى غير ذات الانسانيّه لخواص» محذوف فى نسخه ج.

(۷) و لعلّه هنا.

انسانيّه قارنت خواصّ زيد، و انسانيه قارنت خواصّ عمرو، و ليس فى الموجودات واحده الانسانيه جامعه. و كذلک الحيوانيّه الّتى تقارن فصل «۱» الانسان غير الحيوانيه الّتى تقارن «۲» فصل الفرس، لا- غيريّه باعتبار المقارنه هى تكون «۳» حيوانيه واحده تضاف الى فصل الفرس و يضاف الى فصل الانسان على ما يراه هذا لشيخ، من انّ حيوانيّه واحده تقارن المتقابلات من الفصول.

بل اقول إنّ حيوانيّه كل واحد منهما ذات اخرى فى الوجود و اقول إنّ معنى كون الحيوانات «۴» الموجوده واحده هو كونها واحدا «۵» بالحدّ، انّ الحدّ «۶» المتقرّر فى النفس الانسانيّه

و الحيوانيّه مطابق لكل واحد منهما «۷» نسبه الى كل واحده «۸»

---

(۱) نسخه ج: فضل.

(۲) محذوف فى نسخه ب.

(۳) نسخه ب: يكون.

(۴) بناء على نسخه ب. فى الاصل و نسخه ج: الحيوانات.

(۵) بناء على نسخه ب. فى الاصل و نسخه ج: واحد.

(۶) «ان الحد» محذوف فى نسخه ب.

(۷) بناء على نسخه ج. فى الاصل و فى نسخه ب: الى نسبه.

(۸) بناء على نسخه ب. فى الاصل و نسخه ج: واحد.

پنج رساله، ص: ۸۴

منهما واحده.

فاذا ناقشنى: إنّه كيف صار هذا الحدّ الواحد «۱» مطابقا لها، و انّه كيف انتزع من الكثره «۲» حدا واحدا؟

قلت له: هذان مسألتان: امّا الاولى منهما فلأنّه يصدق حمل الحدّ «۳» على كل واحد منهما. و امّا الثّانى، فيجوز أن يكون معنى الحدّ حدث من شخص واحد لما ارتسم فى الخيال، فقشّرت القوّه النطقيه لواحقها العارضه، فاخذ صوره معقوله. ثمّ اىّ شخص عرضها على العقل مقشّرا عنه، ذلك التقشير لم يفد «۴» صوره معقوله أخرى. و كان حال كلّ شخص كحال الآخر، الّا أنّ المستفاد منه ما يتّفق أن يسبق تصوره «۵» الى الخيال و الذهن. فما كان كذا قيل إن حدودها واحده و ما كان مثل صوره شخص فرس اذا عرضت على الذهن بعد ارتسام ماهيّه «۶»

---

(۱) فى الاصل: و الواحد.

(۲) نسخه ب: الكثير. فى الاصل: الكره.

(۳) بناء على نسخه ب. فى الاصل: الجد. نسخه ج: الجدّ.

(۴) نسخه ب: يعد.

(۵) فى الاصل: تصوره.

(۶) نسخه ب: ماهيه.

الانسانيه فى النفس ثم تقشّر عنها العوارض، فيحدث ماهيّه «۱» مستفاده غير التى استفيدت اولا، فما كان

كذلك «۲» يقال إنّه ثان، و يغاير [ه] فى الحدّ، و يجوز أن يكون على ما يشتهيه، و هو انّه لا يحصّل هذه الصوره المعقوله الّا عن كثره «۳» لمّا عرضت على الـذهن، و لكن لا على ما يقع عنـدك امه «۴» يجد «۵» فى تلك الاكثره «۶» انسانيه واحده بالعدد، اذا قشرت «۷» عن العوارض بقيت واحده، هى الحدّ «۸» المعقول.

بل نحو آخر «۹»، و هو انّ العقل يصادق «۱۰» فى كلّ شخص

---

(۱) كذا. ظ: ماهيّه.

(۲) نسخه ب: فما كذلك.

(۳) فى الاصل: كثرت.

(۴) كذا فى الاصل. فى نسختى ج و ب: او. ظ: انّه.

(۵) نسخه ب: يحدّ.

(۶) كذا. لعلّ: انه يجد فى تلك الكثره انسانيه واحده.

(۷) بناء على نسخه ب و ج. فى الاصل: قسرت.

(۸) بناء على نسخه ب. فى الاصل و فى نسخه ج: الجد.

(۹) نسخه ب: على نحو.

(۱۰) كذا. فى جميع النسخ ظ: يصادف.

انسـانيه اخرى. فاذا زال العوارض امتنعت «۱» أن يبقى كثيره «۲» فى العقل بل يعـدم تلك الكثره. و يرتسم معنى الانسانيه واحده على مـا يظنّه انّ الثلاـثه يتّحـد شيئا واحـدا، تـاره و انه «۳» فى نفسه صـوره واحـده ذات اضافـات، بـل يعـدم صورتهـا، مع ازاله العوارض. فانّ كل واحد منها إن كانت تكون ذاتها موجوده بما يقارنها، فاذا بطل لانه «۴» بقى «۵»، و الحدّ مع الثانى.

على ان هاهنا نظر آخر. و هو انّه عسـى لا يسلّم «۶» له العقل بعقل «۷» الشخص من حيث شخص «۸»، بل صوره الاشخاص بقيت «۹» فى الخيال، ثم يحدث فى النفس صوره المعنى، على

---

(١) فى النسخ: ان

امتنعت.

(٢) كذا. لعلّ: كثره.

(٣) بناء على نسخه ب: فى الاصل و فى نسخه ج: او انّه.

(۴) نسخه ب: لا انّه.

(۵) كذا.

(۶) نسخه ب: ان لا يسلم.

(٧) نسخه ب: تعقل. ظ: عسى لا يسلّم أنّ العقل يعقل الشخص.

(٨) نسخه ب: حيث هى هى.

(٩) نسخه ب: يغيب.

پنج رساله، ص: ٨٧

نحوان احتيج «١» ان يبيّن لم يكن بدّ من اطناب فى القول.

أوان «٢» سلّم ان العقل يغفل «٣» الاشخاص شخصا شخصا، فيعقل «۴» فى كل واحد منها «۵» انسانيّه، اذا ازيلت خاصيّتها لم «۶» هى بعينها فى العقل، أعنى انسانيه كانت فى خيال زيد و أخرى كانت فى خيال عمرو. فازيل عن كل واحد منها «٧» المقارنه التى له مع الخواص و النسبه الموضعين فلا يبقى عينها «٨» مرتسمه فى النفس و لا- ايضا يصير هى عين الاخرى، بل يبطلان. و ليس اذا بطلا فقد بطل صوره الانسانيّه عن العقل، فانّ ذلك حدّه.

و يكفيه شخص واحد فى الافاده و ان احتيج «٩» الى أشخاص فيجوز أن يكون مع بطلان انسانيه واحده منها عند التقشير «١٠»

---

(١) نسخه ج: احتج.

(٢) نسخه ج: و ان.

(٣) نسخه ب. تعقل. ظ: يعقل.

(۴) بناء على نسخه ب. فى الاصل و فى نسخه ج: فيفعل.

(۵) نسخه ب: منهما.

(۶) نسخه ب: ثم. و لعلّ: لم يبق؟

(۷) نسخه ب: معها.

(۸) نسخه ب: عنها.

(۹) نسخه ج: احتج.

(۱۰) نسخه ب: التفسير.

پنج رساله، ص: ۸۸

يرتسم فى النفس حدّ الانسانيّه، ليس هو عن الانسانيه المعقوله كانت فى شخص عمرو نعم. «۱» و اقول له «۲» ان يكون معنى الانسانيه و الحيوانيه

و احدا اعتبار «۳» آخر. و هو ان هذا المعقول لو لا كثره الموضوعات فى الوجود او الفصول، استحال أن يكون مقسوما إلى كثره فى الوجود، بل «۴» اذا ازيلت كثره الموضوعات و الفصول «۵»، حتى كانّه لم يكن كثره البته، لم يكن لهذه الصوره المعقوله وجود، أو كان الموجود منه عينا واحده و ليس كذا «۶» حال شخص الانسان و شخص الفرس «۷».

فانّه اذا توهّمنا انّه لم يكن كثره موضوعات فالمعقول منهما «۸»

---

(۱) كذا. نسخه ب: يعم.

(۲) نسخه ج: اقواله.

(۳) نسخه ب: اعتبارا. و لعلّ: باعتبار؟

(۴) بناء على نسخه ب. فى الاصل و فى نسخه ج: الى.

(۵) عباره «استحال ان يكون مقسوما الى كثره فى الوجود بل اذا ازيلت كثره الموضوعات و الفصول» محذوف فى نسخه ج.

(۶) بناء على نسخه ب. فى الاصل و فى نسخه ج: كذى.

(۷) الفرس محذوف فى الاصل و فى نسخه ج.

(۸) نسخه ب: منها.

پنج رساله، ص: ۸۹

امّا ان لا يكون له نسبه الى موجود، او يكون نسبه الى موجودين، لا محاله اذا لم يصر لصورته «۱» المعقوله نسبه إلى كثره فى الوجود لاتفاق كثره الموضوعات فقط، بل لاستحاله ان يكون لها نسبه إلى عين واحده.

و اقول ايضا: ان الاشخاص المتكثّره التى يقال ان لها حدا واحدا، و يعنى «۲» بالحدّ ما عرف، ليس معنى هذا انّه ليس لهذا فى هذا العالم الّا وحد «۳» واحد فى الوجود فقط، بل فى كل نفس لها حد «۴» آخر بالعدد.

و معنى قولنا انّ له حدا واحدا اى «۵» بحسب انسان واحد، و بصوره واحده «۶» فانّ صوره واحده فى النفس هى «۷» فى

هذه النفس حد واحد لها کلّها، ای ایّ صوره منها فرضته

---

(۱) بناء علی نسخه ب. فی الاصل: بصرورته. نسخه ج: لصرورته.

(۲) نسخه ب: نعنی.

(۳) نسخه ب: وجد. ظ: حدّ.

(۴) بناء علی نسخه ب. فی الاصل و فی نسخه ج: حدا.

(۵) بناء علی نسخه ب. فی الاصل و فی نسخه ج: ان.

(۶) بناء علی نسخه ب. فی الاصل و فی نسخه ج: واحد.

(۷) نسخه ب: هی.

پنج رساله، ص: ۹۰

سابقه «۱» إلی أن یتجرّد عن العوارض. و یحصّل «۲» ماهیّه ینطبع فی ذات النفس، کان المنطبع منها هـذا بعینه، و هذه «۳» النسبه موجوده لکل واحد من الاشخاص، و اذا اخذنا نسبتها إلی أنفس شتی کان لها فی کل نفس حد «۴» آخر.

فهـذه صوره المسأله التی جرت [بینی و] بین هذا الشیخ فی اثبات «۵» مذهب نفسه. «۶» مقاله أنفذت إلی مدینه السـلام فی یوم الجمعه. الحمد لواهب الفضل و العقل بلا نهایه، و هو الموهب «۷». تمّ.

---

(۱) بناء علی نسخه ب. فی الاصل و فی نسخه ج: سانقه.

(۲) نسخه ب: تحصیل.

(۳) فی النسخ: هذا.

(۴) نسخه ب: حدا.

(۵) نسخه ج: اثبات نفسه.

(۶) نسخه ب: بعینه.

(۷) نسخه ب: و الحمد للّه الواهب العقل و الحیاه.

پنج رساله، ص: ۹۱

رساله فی لغه ابی علی بن سینا

مقدمه

این رساله منتخبی است از کتابی بنام «لسان العرب» در لغت که ابن سینا تألیف نموده بود ولی با تمام و انتشار آن توفیق نیافت.

گزیننده این منتخب در مقدمه آن چنین میگوید: «شیخ الرئیس ابو علی بن سینا کتابی در لغت تألیف کرد، مشتمل بر چند جزء، و هر جزء مشتمل بر چند فن،

و آن کتابی نادر است، و مؤلف در آن ترتیبی نیکو اختیار کرده. ولی این اثر پایان نیافت و ابن سینا آن را از سواد به بیاض نیاورد. در این تألیف ابن سینا از شیوه اهل لغت تجاوز نمود، و مانند ایشان الفاظ را حصر نکرد، بلکه بروشن ساختن مقتضای لغات و فرق میان مقتضای معانی آنها نیز پرداخت. من قسمتی ازین کتاب را، در حدود صد و سی ورق بخط وی دیدم. نوشتن همه آن امکان نیافت ولی بعضی فصول و برخی نکته های عجیب آن را برگزیدم ...» «۱» ابن ابی اصیبعه نیز در طبقات الاطباء ازین کتاب نام میبرد. گفتار او نیز مؤید قول صاحب رساله است: «کتاب لسان العرب را ابن سینا در اصفهان تألیف کرد، ولی هرگز آن را به بیاض نیاورد و از آن نسخه یا مثلی در دست نیست. من ببرخی ازین کتاب برخوردم، و آن کتابی است در تصنیف غریب» «۲»

---

(۱) برای متن عربی به صفحه ۷ همین کتاب رجوع شود.

(۲) متن عربی اینست: «کتاب لسان العرب فی اللغه» صنّفه باصفهان، و لم ینقله الی البیاض، و لم یوجد له نسخه و لا مثله، و وقع الیّ بعض هذا الکتاب، و هو غریب التصنیف».

عیون الانباء فی طبقات الاطباء، طبع مصر، ۱۸۸۳، جلد دوم، ص ۱۹. بیان ابن ابی.

اصیبعه را نخست آقای دکتر یحیی مهدوی بنگارنده تذکر دادند.

پنج رساله، ص: ۹۲

از این منتخب پیداست که ابن سینا لغات را بر حسب موضوع مرتب کرده بوده است، چنانکه در این رساله فصولی در فرق مذهبی، جنّ و انواع آن، کتب انبیاء، قضا و قدر، صحابه پیغمبر، مهاجرین

و انصار و زهد و عبادت دیده میشود. فصل قضا و قدر را ظاهرا ابن سینا بصورت رساله جداگانه نیز انتشار داده است، زیرا عین آنچه در این منتخب آمده ضمن مجموعه ای متعلق بکتابخانه ایاصوفیه اسلامبول (شماره ۴۸۴۹) نیز که آقای دکتر یحیی مهدوی، استاد فاضل دانشگاه، از آن عکس گرفته اند بصورت مستقل دیده میشود.

اما همین فصل بصور دیگر نیز در آثار شیخ آمده. چنانکه در دو مجموعه خطی، از نسخ اهدائی آقای سید محمد مشکاه بدانشگاه تهران، این فصل در ضمن جوابهائی که ابن سینا بسؤالات شیخ ابو سعید ابی الخیر داده است مندرج است «۱».

در مجموعه خطی متعلق بکتابخانه مدرسه سپهسالار، بشماره ۱۲۱۶، این فصل جزء رساله ای است که عنوان آن چنین است:

«رساله فی القضاء و القدر و المشیّه للشیخ الرئیس قدس اللّه سره»، و باین عبارت آغاز میشود:

«سأل بعض الناس الشیخ الرئیس ابی علی بن سینا عن معنی القول القول الصوفیه: من عرف سرّ القدر فقد الحد».

---

(۱) درین باره رجوع شود به «فهرست آثار ابن سینا» تألیف آقای دکتر یحیی مهدوی، تهران ۱۳۳۳، صفحات ۹ و ۱۰. و همچنین به «فهرست کتابخانه اهدائی آقای سید محمد مشکاه به کتابخانه دانشگاه تهران»، جلد سوم، تألیف آقای محمد تقی دانش پژوه، تهران ۱۳۳۲، ص ۱۷۰ و بعد.

پس از جواب شیخ درباره قدر، عبارات ذیل آمده: «و کتب الیه ایضا، قدس اللّه روحه العزیز: و جزاك اللّه عنّا خیرا، فهمت ما کتبه المولی افضل المتأخرین سوّمه اللّه بسیماء السعاده و السلامه و توجّه بتاج العزّ و الکرامه فی سرّ القدر، و ما الیق بهذا الموضع حقیقه قضاء اللّه تعالی.

فان تفضّل المولی بازاله الاشکال فزیاده انعام. فکتب الشیخ الرئیس: قضاء اللّه ..» در مجموعه خطی دیگر متعلق بکتابخانه مدرسه سپهسالار، بشماره ۲۹۱۲، نیز نظیر رساله فوق دیده میشود، ولی عنوان آن چنین است:

«رساله الشیخ فی تحقیق القدر و القضاء» و این طور آغاز میشود: «و سأل ایضا قدس سرّه عن معنی قول الصوفیّه ..». مقدمه جواب درباره قضا همان است که در مجموعه شماره ۱۲۱۶ آمده.

از این همه چنین بنظر میرسد که ابن سینا مقاله خود را در باب قضا در بیش از یک جا بکار برده، و محتمل است که نخست آن را در پاسخ سؤال ابو سعید ابی الخیر آورده و پس از آن آن را در لسان العرب نیز مندرج ساخته باشد.

نسخی که در طبع این رساله مورد استفاده این جانب بوده است عبارتند از:

۱- نسخه م مجموعه خطی متعلق بکتابخانه ملّی ملک، بشماره ۴۶۹۳.

این مجموعه نسخه ایست جدید و بی تاریخ و مشتمل بر سی و سه رساله و مقاله فلسفی و کلامی و جز اینها. نسخه منتخب لسان العرب نسخه ایست بدون اعراب و بنهایت مغلوط، و بسیاری از کلمات آن بی نقطه و لایقرأ است. جز در مورد فصل «قضا و قدر» این نسخه تنها نسخه مورد استفاده نگارنده بوده است.

۲- نسخه ت نسخه عکسی مجموعه خطی کتابخانه ایاصوفیه اسلامبول،

پنج رساله، ص: ۹۴

بشماره ۴۸۴۹، متعلق بآقای دکتر یحیی مهدوی که فصل «قضا و قدر» در آن مستقلا ضبط شده و چنین آغاز میشود: «بسم اللّه الرحمن الرحیم تمّم بفضلک. قضاء اللّه هو حکمه الاوّل ...»، و باین عبارت پایان می یابد:

«تمّت رساله القضاء لابی علی رحمه اللّه علیه». این نسخه

تاریخ ندارد ولی قدیمتر از سال ۶۹۸ هجری است که در آن مجددا مقابله شده است.

این نسخه بخط نسخ روشن نوشته شده قدیمتر و درست تر از سایر نسخ است.

نسخه عکسی مزبور را آقای دکتر مهدوی با کمال کرامت در اختیار نگارنده گذاشتند، و در مورد فصل قضا و قدر آن را اصل قرار دادم.

۳- نسخه س مجموعه خطی متعلق بکتابخانه مدرسه سپهسالار بشماره ۱۲۱۶، مکتوب بسال ۱۲۷۷ هجری. این نسخه فقط در مورد فصل قضا و قدر مورد استفاده قرار گرفت.

۴- نسخه ش مجموعه خطی متعلق بکتابخانه مدرسه سپهسالار، بشماره ۲۹۱۲، مشتمل بر هفتاد و شش رساله، که نسخه ای است جدید.

این نسخه نیز فقط در مورد فصل قضا و قدر مورد استفاده قرار گرفت.

در قرائت و تصحیح متن این رساله و معرب ساختن آن مدیون مساعدت گرانبهای دانشمند فاضل آقای جلال الدین محدث ام که با لطف بیدریغ نگارنده را در این مقصود یاری کردند و در گشودن مشکلات راهنما شدند.

در حقیقت اگر مدد ایشان نمی بود این مقصود بانجام نمی رسید.

تصحیحاتی که در قرائت متن صورت گرفته قیاسی است. اما برای آنکه خواننده بتواند در موارد تردید خود باصل رجوع کند، گراور عکسی نسخ اصل را نیز ضمیمه کردم، و از ذکر تفاوت نسخه اصل با متن مصحّح که مستلزم نقل کلمات لایقرأ بود خودداری نمودم. ولی در فصل «قضا و قدر»

پنج رساله، ص: ۹۵

که نسخ متعدد در دست بود بتفاوت نسخ در حاشیه اشاره کردم.

هر چند در تصحیح این رساله مدیون مساعدت و ارشاد آقای جلال الدین محدث ام، مسئولیت هر گونه خطا در قرائت و تصحیح متن بعهده نگارنده است.

کلماتی که در نسخه اصل لایقرأ

یا مغلوط بوده و در آنها تصحیحی بکار رفته با علامت ستاره (*) مشخص نمودم تا خواننده آگاه باشد و با مراجعه بمتن اصلی از بکار بردن علم خویش در قرائت باز نماند.

فهرستی از کلماتی که در این رساله تعریف شده بآخر رساله افزوده شده است.

پنج رساله، ص: ۹۶

[متن]

اشاره

رساله فی لغه [ابی] علی بن سینا بسم اللّه الرحمن الرحیم کان الشیخ الرئیس ابو علی بن سینا صنّف کتابا فی اللّغه سمّاه «* لسان العرب»، و جعله کتبا عدّه، یشتمل کلّ کتاب منها علی فنون. و هو کتاب نادر، قد جعل له ترتیبا حسنا، غیر أنّه لم یتمّم و لم یخرجه عن المسوّده الی البیاض. و قد تخطّأ عن حصر الالفاظ علی عاده اهل اللّغه الی الابانه عن مقتضیاتها و الفرق بین ما* یقتضیه من معانیها. و قد رأیت طرفا من هذا الکتاب بخطّه، مقدار مائه و ثلاثین ورقه. فما* تمکّنت من تحریرها، فانتخبت منه فصولا و نکتا عجیبه، و اللّه تعالی الموفّق و المسدّد و الهادی المرشد، و هو حسبی.

المشابهه اتّفاق فی الکیفیّه و ما یجری معها. و المساواه اتّفاق فی الکمّیه. و المحاذاه و الموازاه اتفاق فی البصصه «۱»

---

(۱) کذا فی الاصل. لعلّ الوضع او الجهه: «الموازاه، بالزاء المعجمه، عند الحکماء و المتکلّمین هی الاتّحاد فی الوضع» کشّاف اصطلاحات الفنون، لمحمد اعلی بن علی التهانوی (کلکته ۱۸۶۲) ص ۱۵۲۵. و ایضا:

«المحاذاه عند المتکلمین و الحکماء الاتحاد فی الوضع بالقیاس الی ثالث، و تسمّی موازاه ایضا» ص ۳۹۴

پنج رساله، ص: ۹۷

و المماثله و المشاکله اتّفاق فی الذّات. و المواطاه اتّفاق فی العزم.

فصل- یقال «صبا من دین إلی دین»: خرج. و

منه* الصابئه، و هم بالحقيقه فى الاصل قوم من اليهود، مالوا الى دين عبده الاصنام و الكواكب؛ و لعلّ سكّان البطائح منهم.

و أما الحرّانيّون فليسوا من* الصابئين الّذين فى القرآن فى* شى ء، لكنّهم* لفتوا الى ان* يتلقّبوا به* ليستحقنوا دماءهم و** يسبلوا على انفسهم* ستر الذّمه.

فصل- الجنّ هم خلق اللّه مستورون، ليسوا فى ركا شبح (؟) «۱» الملائكه، سمّوا جنّا لاجتنانهم. و هم ايضا ارواح لطيفه لا تنحصر انحصار الاجساد الكثيفه. و قد قيل إنّهم قبائل ثلاثه:

«جنّ» و «حنّ» و «بنّ»؛ اقوالهم «۲»: «الجنّ» ثمّ «الحنّ» ثم «البنّ». و انّ ابليس كان من الجنّ. و الشّياطين كفره الجنّ و عصاتهم. و العفريت المرده من الشّياطين. و جميع ذلك خلق الغالب فى أمشاجهم النار، كما أنّ الغالب فى أمشاجنا التراب،

---

(۱) كذا فى الاصل.

(۲) كذا فى الاصل. لعلّ: اوائلهم.

پنج رساله، ص: ۹۸

و* قدره اللّه واسعه. و الجنّ يقال [له]* الخافى و يقال له الخيال، لانّه لا يظهر الّا خيالا، و هو الطّيف، و الطائف ايضا. و يقال للشيطان رجيم، لانّه يرجم بشهاب القذف اذا تسمّع «۱» الى الملأ الاعلى.

و الغول شيطان الطرقات.

كتب الانبياء و النبيين

- الفرقان كتاب اللّه المعجز، و هو القرآن. و قد تقدّمه للانبياء كتب ليس يصحّ نسبه الموجود فيها الا التوريه و الانجيل و الزبور، مع التحريف الكثير فيها، الّذى يشهد به عقول ذوى البصيره. و قد تكلّف اهل اللغه ان يدلّوا على اشتقاق التوريه و الانجيل، و هذا بعيد، فانّهما اسمان معرّبان. و امّا الزبور، فهو اسم عربى، و ليس* معرّبا عن عبرىّ او سورىّ، و اشتقاقه من الزبر. فمن شاء ان يسمع ما قيل فى* اشتقاق التوريه و الانجيل فليتأمّل

مـا قلناه فی کتب النبأ «۲» و امّ الکتاب، قـد تـدلّ به تاره علی فاتحه الکتاب و تاره علی الکتاب الاوّل الّـذی فی اللوح المحفوظ. السور مسمّاه من

---

(۱) لعلّ: یسّمّع، بقرینه قوله تعالی: لا یسّمّعون الی الملأ الاعلی.

سوره الصافّات، آیه ۸.

(۲) کذا. لعلّ: فی کتاب نبأ.

پنج رساله، ص: ۹۹

السوره، و هی الملامه.

و امّا کتب النبیّین فمثل کتاب* الاستا و الزند و البازند لزردشت الاردبیلی الاحسب (؟) «۱» و مثل کتاب انکلیون و سفر الاسفار لمانی* الزرّاق «۲»* الثنوی، و هی کتب بعیده عن ان تناسب کتب العقلاء، فضـلا عن کتب بان (؟) «۳» بها الانبیاء. و* الرواسیم کتب کانت فی الجاهلیّه.

القضاء و القدر

- «قضاء» اللّه هو حکمه الاوّل الواحد الّذی یشتمل علی کلّ شی ء، یتفرع عنه کلّ شی ء علی ممرّ الدهر «۴».

و قدره ترتیبه انبعاث الأشیاء عن ذلک القضاء الاوّل شیئا بعد شی ء، کما قال: «و ما ننزّله الا بقدر معلوم» «۵». و قد نطقت الکتب الالهیّه المقـدّسه کلّها بتصدیق القضاء و القدر، و جمیع اهل التمسّک «۶» قالوا به. و ان کان النّهی عن تجسّسه و تعرّف کیفیّته و کمّیّته شاملا لاهل الادیان کافّه، اذ کان «۷» سرّ اللّه تعالی فی

---

(۱) کذا. الاردبیلیّ الاصل؟

(۲) او الزیدیق؟

(۳) کذا. جاء؟

(۴) فی نسخه س و ش: الزمان.

(۵) سوره الحجر، آیه ۲۱

(۶) فی نسخه س و ش: الملل.

(۷) نسخه م: اذ ذلک.

خلیقته، انّما هو یستبدّ «۱» هو تعالی بمعرفته. فلا یعلمه الا هو، و الّا من اختصّه من خلقه به «۲».

و امّا المنشحطون الّذین یهوون ان یجرّوا الدیانات إلی* ملازمه «۳» عقولهم المخدجه الّتی لم

تفطن و لم تتيقّن و لم* تفـد و لم* تسـتفد و لم* تربّ* لمثل ذلک فانّهم يحسـبون أنّ فى الاقرار بالقدر تجوير الرّب تعالى، ثم لا ينفكّون عن القول بالدّواعى و الصوارف و ايجابها ارادات للانفس «۴» المتّصله ايجابها «۵» بايجاب الاعمال.

ثم اذا* عزيت الـدواعى و الصوارف الى مناجمهـا، و نسبت إلى أوائلهـا، و بحث عن اسـبابها، و استقصـى الحال فى مباديها [لم تزل] «۶» إلى تراق «۷» إلى أسباب قدّمها «۸» خالق الخليقه و نظمها صاحب التدبير الاوّل و سنّاها «۹» من له الخلق و الامر، و علم فيما [لم] «۱۰» يزل أنّ أوّلها يستتبع ثانيها، و سابقها يستتلى لاحقها،

---

(۱) فى نسخه س و ش: يستند.

(۲) نسخه س: من خصه به من خلقه.

(۳) فى الاصل: ملافعه. فى نسخه س و ش: ملازمه.

(۴) نسخه ت: الانفس.

(۵) نسخه م: اتمامها.

(۶) بناء على نسخه م.

(۷) نسخه س: استعصى الحال فى مراتبها التى تراقى. نسخه ش: التى تترقى.

(۸) نسخه ش: قومها.

(۹) نسخه س: هياها.

(۱۰) نباء على نسخه م و س و ش.

و أنّ نظامهـا يسـتمرّ إلى ايجـاب ارادات شتّى و اعمـال أخياف و حركات متعانـده و مزاولات متقابله و نتائـج حميـده و ذميمه و عواقب رشيده و غويّه.

و ما نقص «۱» الخالق الأوّل لـذلک خلقه، و لا بـدّل حكمه، و لا بالى بما يكون، بل خلق [هؤلاء] «۲» للجنّه و لم يبال، و اولئک للنّار و لم يبال، لتعلم أنّ مشيّته لا تجارى بحكم العقول التى لم تلقح بلقاح الحكمه و لم تغاير بمغابير «۳» الاحلام التى لم تثقّف «۴» بثقاف البصيره. فانّ الفطره

العامّیه «۵» و القرائح السوداویّه و القیاسات المتعارفه من الجمهور فیما یستحسنون و یستقبحون لا تناسب مذهب سلطانه، و لا تلتفت «۶» لفته کبریائه، و لیس شأنه شأن غیره، و لا حکمه حکم ما سواه؛ جلّ عن ذلک، «لا یسئل عمّا یفعل و هم یسئلون» «۷»

---

(۱) نسخه س: ما تقتضی. نسخه ش: ما یقضی.

(۲) بناء علی نسخه م.

(۳) کذا فی نسخه ت و م. نسخه س: لم یغایر بمغایر. لعلّ: لم یغاور بمغاویر، او لم یقایس بمقاییس؟

(۴) نسخه س: لا یتثقف.

(۵) فی الاصل: الفطره العامّه.

(۶) نسخه س: لا یلفت.

(۷) سوره الانبیاء، آیه ۲۳. فی آخر هذا الفصل فی نسخه ت هذه العباره: «تمّت رساله القضاء لأبی علی رحمه اللّه علیه».

پنج رساله، ص: ۱۰۲

فصل فی امر الصحابه رضوان اللّه علیهم اجمعین-:

الصحابه عشره من اصحاب النّبیّ، شهد لهم بالجنّه «۱». و ابو بکر الصدیق سیّد الصحابه، و علی بن ابی طالب سیّد اهل البیت، و ابو بکر و عمر وزیرا رسول اللّه صلّی اللّه علیه، و خلیفتاه، و اللّذان نصرا الاسلام فی حیاته و بعده. و علی بن ابی طالب اخوه و* ختنه و من نفسه و وصیّه.

و کان بینه و بینهما غیر ما* یتغوّله المبتدعون علیهم. فکانوا اخوه فی اللّه حرصا علی مصلحه عباد اللّه فی دین اللّه. و العاقل من اصاح لهذا السول لعلبه بعد دائه و بقص فره (؟) «۲»* العصبه* المضله عن بیانه، بل «۳» جرت بینهم* منافسات فی أمور لم تبلغ* بفصم العصم و بقطع الاسباب. و یدعوا الی* المنابذه و المخالعه و سلّم فیما اجمعوا علیه فی عقد الدّین و نصرته، الّا الّذین بغوا من بعدهم، امرهم الی اللّه

و صحابه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و سلّم.

فى* بيان (؟) المهاجرين و الانصار

-: فالمهـاجرون هم الّذين هـاجروا مع هجره رسول اللّه صلّى اللّه عليه و آله و بعـدها من مكه إلى مـدينه. فصـاروا اليه و اقـاموا عنده. و قد كانت قبل ذلك هجره

---

(١) كذا.

(٢) كذا فى الاصل.

(٣) لعلّ: بلى.

الى النّجاشى و الى الحبشه. و امّا الانصار، فهم اهل يثرب، الّذين* آووا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و نصروه. و لطائفه من الصحابه القاب لاقت بهم، فلزمتهم: فيقال على* المرتضى «١»، و ابو بكر الصدّيق، و عمر الفاروق، و عثمان* ذو النورين، و يقال لطلحه و الزبير حوار يا رسول اللّه. و من وقع فى العشره من صحابه الرّسول و من تلا تلوهم و لزم* سبّهم فهو مبتدع ملعون.

العباده و الزهد-:

الزاهد من زهد فى الدنيا* رغبه فى الآخره.

و العابد من اعتكف على عباده اللّه طلبا لثوابه. و العارف من عرف الحقّ حقّ المعرفه فاعرض عن الباطل كلّه.

الا كلّ شى ء ما خلا اللّه باطل و كلّ نعيم لا محاله زائل

و الابدال اوتاد الارض من عباد اللّه الصالحين، واحدهم بدل.

اصل العبادات «٢»، و* الصلاه «٣» فى اللّغه الـدعاء، و يقال: صـلّى يصـلّى صـلاه. و [اوّل وقت] صـلاه الفجر طلوع الفجر، و اوّل وقت

---

(١) فى الاصل: الرّضا

(٢) لعلّ: اصل العبادات الصلاه.

(۳) فی الاصل: واصله.

پنج رساله، ص: ۱۰۴

* العتمه غروب الشفق. و فی الشّفق خلاف؛ فعند الاکثر أنّه الحمره، و عند ابی حنیفه هو اثر الشمس فی الافق الغربی بتمامه، المقابل للفلق الّذی هو اثر الشمس فی المشرق قبل أن یطلع بتمامه. و فی اول وقت العصر خلاف؛ و هو عند الاکثر اذا بلغ ظلّ [کلّ] شی ء مثلیه.

و اجزاء الصلاه:

التحريمه، و هو قول «اللّه اكبر». ثمّ الاستفتاح و القراءه، و جميع ذلك فى القيام. ثمّ الرّكوع. ثمّ السجود. و موضعه المسجد، مفتوح الجيم. و التّشهّد هو الدعاء المعروف. و جلسه التشهّد. و التعوّذ قدر التشهّد. و اما التسليم فهو ان يقول: «السلام عليكم و رحمه اللّه و بركاته»؛ و فيه خلاف. قال ابو حنيفه: انّه بعض للصلاه، ليس ركناً له؛ و يحتاج عنده الى وقوعه بالقصد دون السهو. و عند قوم آخرين هو ركن من الصّلاه، داخل فيه. و اصحاب ابى حنيفه يخالفونه ايضا فى شرط وقوعه بقصد او غير قصد. و من الصلوات صلاه الوتر، و قد اوتر الرّجل: صلّاه؛ [و صلاه الجمعه]، و قد جمّع الرجل: [صلّاه]؛ و صلاه العيدين، و قد عيّد الناس: أقاموا صلاه العيد، او قاموا بشرايط العيد، و صلاه

الكسوفين و صلاه الاستسقاء و صلاه الجنازه. لكنّ صلاه الجنازه عند المحقّقين ليست صلاه على الاطلاق، بل صلاه ببعض احكام الصّلاه. و صلاه الخوف صلاه* الّا فى الاركان و الهيئت. و الصلاه الّتى لا يقرأ فيها تسمّى عجماء.

المذاهب-:

القدريّه سمّوا بها لا لاثباتهم القدر، بل لخوضهم فى تحصيل امر القدر و تخصيصه، حتّى جعلوا اللّه* قديرا فى شى ء دون شى ء. الجهميّه هم الّذين على مذهب جهم. و الرافضه هم الذين رفضوا زيد بن على، و هم الّذين يقعون فى الصحابه و يقصرون الامامه على عدّه. و الخوارج هم الذين تبرّءوا من امير المؤمنين على بن ابى طالب و خرجوا عليه؛ و الناصبه يجرون مجراهم. و الشراه قوم من الخوارج؛ و كذلك العواهن، من «عهن» اى جدّ فى العمل. و الجبريّه هم الذين يقولون ان لا* اختيار

لنا البته* لكلّ شـی ء، و الاختیار من القدر. و الحقّ أنّه لا جبر و لا تفویض، و انّ لنا اختیارا یحدث فینا بعد ما لم یکن، بقدر اللّه. و بذلک الاختیار و بما اعطانا اللّه من القدره، نفعل* فعلنا، لکنّها لا تکفی فی ان یصدر عنها افعالنا ما لم یقترن بها مشـیّه و اراده و لا یشاء بقدر اللّه

پنج رساله، ص: ۱۰۶

و ان لا یشاء اللّه (؟) «۱». و المعتزله هم هؤلاء* المتشوّطه* الجاذبون الشـریعه الی ما* تسوّل لهم اوهامهم التی یظنّونها عقولا. و کانوا فی الاصل خارجیّه و ناصبیّه، و الآن فقد* استقلّوا.

و المرجئ هو خلاف الموعد و الموعد یقول انّ اللّه یخلّد علی ادنی الموعد کبیره فی النّار، و ان کان لصاحبها حسنات کثیره، لا ینفعه* ایمانه باللّه، و هو حسیده (؟) «۲» الّا ان ینقصه من عذابه، فامّا الخلود فضربه* لازب. و المرجئ هو الّذی یقول انّ صاحب الشهاده لا تضرّه المعصیه. و الحقّ بین بین. و النسبه الی المرجئ مرجئی و الی* الموعد* الموعدیّ.

و الملحد الّذی یقول فی اللّه تعالی ما لا یلیق به، و الدّهریّ الذی یقول بالدّهر و ان لا مدبّر و لا صانع، و هو المعطّل.

و الّذین یمیلون الی جانب علی بن ابی طالب باکثر من القدر المعتدل یسمّون انفسهم الشیعه، و یقال: فلان شیعیّ. و اهل السنّه و الجماعه هم الّذین یتمسّکون بظاهر ما شرع لهم،* و الغلبه

---

(۱) کذا.

(۲) کذا. لعلّ: حسیبه.

پنج رساله، ص: ۱۰۷

* لهم و هم الجمهور قرنا بعد قرن، و لم یخالفوا* رای الصّحابه و التّابعین.

ثم هاهنا مذاهب و* بدع* تبلغ* الفا* عددا، لا فایده لک فی ان تسمعها، فضلا

عن ان تعرفها.

هذا آخر ما وجدت من هذا الكتاب. تمّت

پنج رساله، ص: ۱۰۸

اسامى اعلام اعداد سياه اشاره بصفحات ديباچه است

فهرست مطالب کتاب

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ .ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹